Ueber

Wesen und Begriff

der

Menschenseele.

Ueber

Wesen und Begriff

der

Menschenseele.

Eine philosophisch-kritische Abhandlung

von

Dr. Karl Werner.

Dritte Auflage.

Schaffhausen.
Verlag der Friedr. Hurter'schen Buchhandlung.
1868.

Vorwort zur ersten Auflage.

Vorliegende Abhandlung erscheint als Vorläufer mehrerer anderer philosophischer Arbeiten, welche der Verfasser weiter noch auszuführen und allmälich zu veröffentlichen gedenkt. Er hat nicht ohne Vorbedacht den Gegenstand dieser Abhandlung zum Anknüpfungspuncte für seine weiterhin beabsichtigten Ausführungen gewählt, da die speculative Verständigung über Wesen und Begriff der Menschenseele ganz gewiß eine Fundamental-Aufgabe aller Philosophie, und für eine religiös-christliche Philosophie die allererste der zu lösenden Aufgaben ist. Von welcher Bedeutung die Lösung dieser ersten Aufgabe zunächst schon einmal für die Fassung und Behandlung der Probleme der Erkenntnißtheorie sei, glaubt der Verfasser in der vorliegenden Abhandlung hinlänglich angedeutet zu haben; ihr Zusammenhang mit den Grundfragen der speculativen Anthropologie und Kosmologie leuchtet von selber ein, und ist auch an verschiedenen Stellen dieser Schrift ausdrücklich hervorgehoben worden. Es wird sich also nur darum handeln, ob die für die genannten philosophischen Disciplinen in dieser Abhandlung angezeigten Directiven die richtigen seien. Der Verfasser hofft, daß sie richtig seien, und daß sich ihm in der Beachtung derselben auch die zum Aufbau einer christlich-rationellen Metaphysik erforderlichen Gedankenelemente ergeben werden.

Vorerinnerung zur dritten Auflage.

Die dritte Ausgabe dieser Schrift enthält im Ganzen und Großen den unveränderten Text der ersten Auflage, aber mit mannigfachen Weiterungen und theilweisen Besserungen im Einzelnen, welche sowol den Haupttext, als auch, und zwar in noch weit größerem Maße, die dem Texte angefügten Erläuterungen und Excurse betreffen. Daß eine Abhandlung speculativ-psychologischen Inhaltes vielfach über die der sogenannten empirischen oder descriptiven Psychologie gezogenen Gränzen hinausgreift, andererseits aber Manches, was für diese von Bedeutung ist, als untergeordnet bei Seite läßt, liegt in der Natur der Sache, und bedarf keiner Rechtfertigung oder Entschuldigung. Wol aber fühlt der Verfasser das Bedürfniß, schon jetzt zu sagen, daß er nicht Weniges von dem, was er in dieser Schrift, dem Zwecke derselben gemäß, nur nebenher und vorübergehend erwähnen oder andeuten konnte, in einer später folgenden „speculativen Anthropologie" ausführlicher darzustellen gedenkt, als deren Prodromus demnach die gegenwärtige Abhandlung gefälligst angesehen werden möge.

Inhalt.

A. Vom Wesen der Menschenseele.

B. Von den Functionen der Menschenseele.

C. Von der Herausbildung der sittlichen Persönlichkeit aus dem bewußten und freithätigen Seelenleben des Menschen. Vom inneren Geistmenschen, und von der successiven Verwirklichung desselben im Entwickelungs-Processe des zeitlichen Menschendaseins.

§. 1.

Das Wesen der menschlichen Seele ist zunächst und unmittelbar aus ihrem Verhältnisse zu dem ihr eignenden Leibe zu bestimmen, dessen lebendige und lebengebende Form die Seele ist [1]). Als lebendige und lebengebende Form ist die Menschenseele jenes entelechische Princip [2]), welches aus sich selber wirkend, die in ihr enthaltenen Lineamente des Menschengebildes in dem von der Seele durchgeisteten Stoffe auswirkt, das ausgewirkte Gebilde in Kraft der Durchgeistung belebt, d. i. lebendig macht und lebendig erhält, so weit der beseelte Stoff das von der Seele als actuoser Form ihm mitgetheilte Leben zu fassen und zu halten fähig ist.

1) *Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχὴ . . . καί γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ, καὶ τὲ ὂυ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία.* Aristot. de anima II, 4. — Aristoteles versah es nur darin, daß er der Seele, dem Bewegungs-, d. i. Thätigkeits-Principe des Leibes das Vermögen der Selbstbewegung absprach. Plato hingegen sah in dem Vermögen der Selbstbewegung gerade das Charakteristische, wodurch sich das Wesen der Seele vom Wesen des Körperlichen unterscheide: *Τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φὴς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἥνπερ τοὔνομα ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορευομεν; φημί γε.* Legg. X, p. 896, a. Diese Bestimmung der Seele als eines sich durch sich selbst Bewegenden wurde auch von christlichen Lehrern angenommen. Aeneas von Gaza nennt in seinem Theophrast die Seele eine *οὐσία ἀεί κινητός;* nach Hugo von

St. Victor (institut. monast. de anima II, 8.) ist die Seele semper in motu.

[2]) Die nähere Erklärung hierüber bei Aristoteles de an. II, 1. Als schließliches Resultat der am genannten Orte vorgenommenen Erörterung ergibt sich dem Aristoteles: *Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*

§. 2.

Als das den Stoff Durchgeistende ist die Seele nothwendig vom Stoffe verschieden und unstofflich. Denn der Stoff ist ja seinem Begriffe zufolge dasjenige, was durchgeistet werden soll, die Seele aber dasjenige, in dessen Kraft der Stoff durchgeistet werden soll. Also kann die Seele nicht selbst wieder Stoff sein; oder wenn man ihr eine Art Stofflichkeit beilegen wollte, so müßte diese von jener, aus welcher sie den Leib herausbildet, wesentlich verschieden sein[1]). Die Seele ist somit als entelechisches Princip des Leibes eine von der Stofflichkeit des Leibes wesenhaft und qualitativ verschiedene Realität, welche von der Stofflichkeit des Leibes nichts an sich hat.

[1]) Unstofflichkeit der Seele bedeutet soviel als Geistigkeit derselben. Die Menschenseele ist allerdings nicht die höchste und reinste Geistigkeit, wie schon aus ihrem nächsten Begriffe als Einleibungsprincipes hervorgeht. Die reinste absolute Geistigkeit ist eben nur Gott selbst als actus purus; in den geschaffenen Geistern muß, wie in allem Geschaffenen, unterschieden werden zwischen dem, was sie sind, und wovon sie sind. Will man nun dasjenige, wovon die Seelen und die Geister sind, Stoff nennen, so läßt sich allerdings auch von einer Stofflichkeit derselben reden; diese wird aber als eine von der Materialität der Körper verschiedene, geistige Stofflichkeit gedacht werden müssen. In diesem Sinne sagten die Scholastiker, die geistigen Wesen seien, wie alles Geschaffene, aus Actus und Potenz zusammengesetzt; Potenz bezeichnet den bestimmungsfähigen Materialgrund des Wesens, welcher einer absoluten Selbstinnerung und Selbsterfassung des geschaffenen Geistwesens widerstrebt. Duns Scotus versah es darin, daß er ein gemeinsames Materialprincip für alles Geschaffene annahm, und das Mannigfaltige des im gött-

lichen Weltgedanken Enthaltenen durch eine Reihe logischer Determinationen jenes Principes ableiten zu können glaubte. Vgl. hierüber meine Schrift: Der heil. Thomas Aq., Bd. I. S. 866; Bd. III. S. 77 ff.

§. 3.

In jedem belebten und beseelten Körper greift die bildende Macht eines vom bildungsfähigen Stoffe wesenhaft verschiedenen geistigen Principes durch. Dieses Princip kann aber als ein doppeltes gedacht werden; entweder als die Macht eines allgemeinen Gedankens, der im Stoffe sich concret und individuell darstellt, oder als die Macht einer selbstigen Concretheit, welche sich aus dem Stoffe ein Medium und Organ ihrer individuellen Selbstdarstellung bildet. Im ersteren Falle sind die belebten und beseelten Individuen bloß individuelle Repräsentanten einer allgemeinen Species oder Gattung, wie alle einzelnen Exemplare der mannigfaltigen und verschiedenen Thier- und Pflanzenspecies; im letzteren Falle kommt ihnen eine über diese Repräsentation hinausgreifende Bedeutung, ein Sein an sich und um ihrer selbst willen zu, welches selbstverständlich in der Seele als immanentem Lebensprincipe begründet sein muß.

§. 4.

Die concrete Selbstheit der Menschenseele erweist sich zunächst aus ihrer Innerungsfähigkeit, welche in Bezug auf Art, Grad und Dauer jene des Thieres weit übersteigt, und dem Vorhandensein eines persönlichen, selbstigen Lebens- und Innerungsgrundes im Menschen Zeugniß gibt. Während das Thier in den Eindrücken, welche es in sich aufnimmt, völlig aufgeht, und die auf den Eindruck folgende Gegenwirkung durch Art und Grad der Einwirkung sicher determinirt ist, vermag die Menschenseele über den erhaltenen Eindruck sich zu erheben, und es steht bei ihr, zu bestimmen, wie sie sich zu dem empfangenen Eindrucke verhalten wolle. Während das Thier bei der durch den Eindruck hervorgerufenen Vorstellung stehen bleibt, und von dieser ausschließlich beherrscht wird, erhebt

sich die menschliche Seele zum Gedanken dessen, was auf sie Eindruck machte, d. h. sie erhebt das Vorgestellte aus der Region des sinnlichen Empfindungslebens in ihr geistiges Sein empor, und gewinnt eine geistige Einsicht in das Vorgestellte. Denken und Wollen bedingen sich wechselseitig, wie Vorstellen und Begehren; wie nun das einzig durch das Vorstellen bedingte Begehren ein unfreies, unselbstiges Begehren ist, so muß umgekehrt das ein freies, selbstiges Wollen ermöglichende Denken als Akt einer selbstigen Potenz genommen werden, die in ihrer Denkfähigkeit die Möglichkeits-Bedingung eines verständigen und begründeten Wollens besitzt. Denken und Wollen setzen einen selbstigen Träger des Denkens und Wollens voraus, und müssen demnach als Acte eines persönlichen Principes genommen werden, welches in ihnen sein geistiges Dasein bezeugt.

§. 5.

Daß die Denk- und Willensacte der Menschenseele Acte eines persönlichen, selbstigen Principes seien, wird durch das dieselben begleitende Bewußtsein der Seele um ihre eigene Selbstheit bezeugt. Diese Bewußtheit um die eigene Selbstheit als Subject des Denkens und Wollens ist eine umittelbare, und läßt sich so wenig verläugnen, daß die denkende Seele die Zumuthung einer solchen Verläugnung einer widernatürlichen Verläugnung ihres eigenen Seins gleich erachten müßte, das ihr doch unmittelbar gewiß ist: Cogito ergo sum. Eben dieses, alle bewußten Thätigkeiten der Menschenseele begleitende Selbstbewußtsein ist ein weiteres unmittelbares Zeugniß ihrer Selbstheit als unmittelbare, und so zu sagen naturnothwendige Aeußerung derselben; ist diese Aeußerung eine natürliche und naturnothwendige Lebensäußerung jeder zum bewußten Denken und Leben erweckten Menschenseele, so gehört es zur Natur der Menschenseele, eine selbstige Persönlichkeit zu sein, und es erscheint als widersinnig anzunehmen, daß in der Menschenseele nicht diese, sondern eine allgemeine Weltvernunft sich selber dächte. Ist diese Weltvernunft an sich unpersönlich, so kann

sie in keiner concreten Individuation sich persönlich erfassen; hat sie ein selbstiges Sein vor und über aller concreten Individuation der Einzelwesen, so kann nicht das Sein und Leben dieser einzelnen Wesen das selbstige Sein jenes über ihnen erhabenen Geistes sein, der, so gewiß er persönlicher Geist ist, nicht bloße Weltvernunft sein kann, da diese vielmehr nur die Denk- und Gedanken-Conception eines überweltlichen Geistes sein kann.

§. 6.

Da die von der persönlichen Menschenseele aufgenommenen Eindrücke in einem selbstigen Grunde verinnert werden, so ist die Innerungsfähigkeit der Menschenseele ungleich tiefer, als jene der unpersönlichen, selbstlosen Thierseelen. Aus der Tiefe der menschlichen Innerungsfähigkeit erklärt sich die Dauer derselben, aus welcher sich ein neues Argument für die Wesenhaftigkeit der Menschenseele ergibt. Die Menschenseele behält nämlich bestimmte Eindrücke auch dann noch in sich zurück und vermag sie in sich wiederzuerwecken, wenn zufolge des Stoffwechsels, welchem das leibliche Leben des Menschen unterworfen ist, sich jede sinnliche Spur des einst erhaltenen Eindruckes verflüchtiget hat. Also blieb der Eindruck nicht ausschließlich in einem sinnlichen Elemente haften, sondern wurde in einer eindrucksfähigen Potenz übersinnlicher Art aufgehoben, welche im Wechsel des sinnlichen Lebens beharrt und über denselben erhaben ist. Allerdings lassen sich auch dem thierischen Gedächtniß bleibende Bilder und Formen eindrücken, aber nur durch starke Reize oder durch vielfältige Wiederholung, mittelst welcher das thierische Gedächtniß an bestimmte Arten und Formen der Reproduction gewöhnt wird. Nicht so beim Menschen, in dessen Seele der leiseste und flüchtigste Eindruck dauernd haften kann, wofern die Seele auf denselben advertirt und ihn festhalten will.

§. 7.

Aus der Wesenhaftigkeit und Selbstheit der Menschenseele ergibt sich weiter auch die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit

derselben. Als eine vom stofflichen Leibe verschiedene, unstoffliche Realität kann sie nicht gleich irgend einem stofflichen Gebilde einer Theilung, Auflösung oder Zersetzung unterworfen werden; sie ist somit unzerstörbar, d. h. es kann durch keine äußere Gewaltwirkung verursacht werden, daß sie zu existiren aufhöre. Eben so wenig aber kann sie durch eine innere, in ihr selbst gelegene Ursache zum Aufhören ihres Seins und Daseins gebracht werden. Dazu könnte sie nur durch einen Prozeß gebracht werden, der eine Alteration oder Mutation ihres selbstigen Wesens in sich schlösse; einer solchen Alteration oder Mutation kann sie jedoch vermöge ihrer, durch das identisch beharrende Selbstbewußtsein bezeugten Selbstigkeit nicht unterliegen. Sie kann also weder durch eine äußere Ursache aufhören gemacht werden, noch aus sich vergehen oder sterben. Sterblichkeit ist ein mit dem Wesen der Menschenseele unvereinbares Prädicat. Das Sterben ergibt sich als Folge der Entweichung des Lebens; die Seele aber trägt den natürlichen Grund ihrer Thätigkeit und ihres Lebens in sich selber, es gehört zu ihrem Wesen, ein Lebendiges zu sein und sich durch sich selbst zu bewegen. Sie wird demnach, so lange sie ist, auch ein aus sich und durch sich selber Thätiges und Lebendes sein; um das Leben kommen, hieße für die menschliche Seele so viel, als bei beharrender Seinsdauer um sich selber kommen, was mit dem Begriffe ihrer Selbstigkeit unvereinbar ist. Ein Aufhören der Menschenseele wäre also einzig dadurch denkbar, daß der sie innerlichst haltende und tragende göttliche Wirkungsgrund, in dessen Kraft die Seele ihr Sein hat, aus ihr sich zurückzöge, und sie dem Nichtsein anheimfallen ließe. Diese metaphysisch allerdings wol zulässige Möglichkeit ist indeß zunächst schon durch die aus dem Existenzzwecke der Menschenseele sich ergebenden Gründe der Religion und Moral ausgeschlossen, und wird demnach, so gewiß diese Gründe wahr sind, niemals in Wirklichkeit übergehen.

Die metaphysisch mögliche Vernichtbarkeit der Menschenseele will nichts Anderes als ihr absolutes Getragensein durch Gott als absoluten Wirkungsgrund besagen, und ist eine unmittelbare

Folgerung aus ihrer Geschöpflichkeit, die ihrerseits nichts anderes besagt, als absolutes Gewirktsein. Wer mit dem Begriffe einer höchsten und absoluten Ursache Ernst machen will, kann sich der Anerkennung des Schöpfungsbegriffes und seines speculativen Gehaltes nicht entziehen. Vgl. §. 26. Das absolute Gewirktsein durch Gott läßt sich aber in demjenigen, was zufolge desselben besteht, nicht als ein einmal dagewesener und sodann der Vergangenheit anheimgefallener Moment denken, sondern ist eine perennirende Eigenheit des Geschaffenen, so lange es besteht, weil sein geschöpflicher Charakter eben in seinem Gewirktsein durch Gott besteht. So lange es also besteht, besteht es als ein absolut durch Gott Gewirktes, und das absolute Gewirktsein durch Gott dauert so lange fort, als das hiedurch Gewirkte dauert, in der unvergänglichen Menschenseele demzufolge ewig — es ist die absolute metaphysische Voraussetzung ihres, allerdings aus ihrem eigenen Wesen abzuleitenden, unvergänglichen Bestandes. Man halte die Betonung dieser absoluten Voraussetzung des Seelenbestandes nicht für eine müssige metaphysische Abstraction; kein ächt metaphysischer Gedanke ist eine müssige Abstraction, und in dem gegebenen Falle handelt es sich um den lebendigen Möglichkeitsgrund einer unsterblichen Seelendauer, welcher, wofern man nicht widersinnig die Seelenexistenz für etwas schlechthin Absolutes nehmen will, nothwendig aufgewiesen werden muß. Zudem steht diese Zurückweisung auf den perennirenden absoluten „Anfang" in einer innersten Beziehung zu dem denknothwendigen Correlate jenes Anfanges, dem absoluten Ziel und Ende (τέλος) aller Seelen, welches in seiner sachlichen Wirklichkeit mit dem absoluten Anfange zusammenfällt, und den dialektischen Einwand jener Sophisten abschneidet, welche die „endlose" Dauer der Seele mit ihrem zeitlichen Anfange nicht zusammen zu reimen wissen. (Der ungeschickte Einfall, den „unveränderlichen göttlichen Willen" als ratio intrinseca der unvergänglichen Dauer des „Geschaffenen" auszugeben [Wien. Lit.-Ztg., 1867, Nr. 44], verdient keine Widerlegung.)

Im Zusammenhange des Herbart'schen Lehrsystems ist die unvergängliche Dauer der Menschenseele eine unmittelbare und selbstverständliche Folge ihrer monadischen Einfachheit, womit jedoch, wie W. F. Volkmann (Grundriß der Phychol. vom Standp. der philos. Realismus. Halle, 1856) zugesteht, noch bei weitem nicht die Unsterblichkeit der Seele bewiesen ist, die in diesem Sinne nur, wie Lucian den Demonax sagen läßt, „unsterblich wie alles Andere"

wäre. Ein unsterbliches Leben der Menschenseele ist auf dem Standpuncte der Herbart'schen Lehre wol nur durch religiös-moralische, oder, wie diese Schule sich ausdrückt, teleologische Gründe zu erhärten; die gesammte Religionsphilosophie und natürliche Theologie erbaut sich ihr über diese Grundlage. Damit wäre nun ein eigentlich speculatives, d. i. aus dem Wesen der Menschenseele geschöpftes Verständniß des Unsterblichkeits-Glaubens ausgeschlossen. Wir müssen dieß, unbeschadet der vollen Achtung vor dem religiös-sittlichen Ernste und literarischen Anstande der Herbart'schen Schule für unzureichend und verfehlt erklären, und erkennen in der von ihr zu Religion und Theologie genommenen Stellung eine Nachwirkung und einen Nachhall des Kant'schen Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, der allerdings im Denken der offenbarungsgläubigen Herbartianer einen andern Sinn und eine andere Gestalt erlangt hat, als er im Geiste der Kant'schen Lehre hatte. Der Grund der Herbart'schen Einschränkung der theoretischen Vernunft liegt im antispeculativen Nominalismus dieser Schule, der gegenüber den Ausschreitungen eines excessiven Idealismus immerhin relativ im Rechte sein mag, in Wahrheit aber einem Verzichte auf ein tieferes ideelles Verständniß der Dinge gleich kommt. Die Philosophie wird im Sinne der Herbart'schen Schule zu einer „wissenschaftlichen (besser: naturwissenschaftlichen) Erklärung" des in der irdischen Erfahrung Gegebenen herabgedrückt, die „Erklärung" selber aber besteht in der Reduction des empiristisch aufgegriffenen Erfahrungsstoffes auf „widerspruchlose Begriffe". Diese Methode zu philosophiren, führt in ihrer Anwendung auf die verschiedenen besonderen Probleme der philosophischen Forschung mitunter zu ganz eigenthümlichen Resultaten. So möchte sich z. B. allerdings die christliche Lehre von der Auferstehung der Leiber recht wol und natürlich als unabweisliches Postulat aus den Grundanschauungen der Herbart'schen Psychologie folgern lassen, sofern nämlich das Vorstellungsleben der menschlichen Seele durch ihr Zusammensein mit dem Leibe bedingt ist; nur begreift man nebenbei nicht, wie und was für ein Leben die den zeitlichen Leibestod überdauernde und ihrem Wesen nach unvergängliche Seelenmonade in dem Intervall zwischen Tod und Auferstehung zu führen fähig sein soll! Eine eindringliche kritische Beleuchtung des Herbart'schen Monadismus im Allgemeinen und der Herbart'schen Psychologie im Besonderen gibt von seinem Standpunkte aus J. H. v. Fichte in seiner

„Anthropologie" (Leipzig, 1860; S. 139 ff.), und auch einer gelegentlichen Muthmaßung Herbart's über den Zustand der Seele nach dem Tode ist in dem genannten Werke (S. 329) eine kurze, treffende Würdigung gewidmet. Indeß verhält sich Fichte gegen die Anschauungen der Herbart'schen Philosophie nicht schlechthin abweisend, berührt sich vielmehr mit denselben mehrfach, sowol in Hinsicht auf die allgemeinen Bedingungen und Voraussetzungen eines richtigen Philosophirens, als auch in Hinsicht auf die monadologische Grundlage des Herbart'schen Systems, nur daß er nach beiden Beziehungen die Herbart'schen Anschauungen zu verlebendigen und in Kraft dieser Verlebendigung über sich selbst hinauszuführen und in einen philosophischen Positivismus höherer Art umzubilden bemüht ist. Es ist hier nicht der Ort, diese Charakteristik der Fichte'schen Lehre näher zu erläutern; aber unbemerkt darf nicht bleiben, daß Fichte, indem er bei dem Herbart'schen Gegensatze von transcendenter und phänomenaler Wirklichkeit stehen bleibt, ohne das Kreuzungsverhältniß dieses Gegensatzes zu jenem anderen, auch von Fichte anerkannten, zwischen geistiger und sinnlicher Wirklichkeit näher in's Auge zu fassen, in Bezug auf das Wesen der Menschen zu Sätzen gelangt, die wir weiter unten (§. 11) nicht unberührt lassen zu sollen glaubten. Ein tieferes Eingehen in jenes Kreuzungsverhältniß und die daraus entspringenden Gedankenverhältnisse dürfte wol auf metaphysische Voraussetzungen zurückleiten, die uns in Fichte's Speculation nicht genügend aufgehellt dünken. Wir wagen zu hoffen, daß eine mit Geschick versuchte Aufhellung derselben das neuzeitliche Idealdenken der christlichen Theologie noch näher führen werde, als ihr Fichte's speculative Forschung kam, und den Vorbehalten, unter welchen er die überlieferten Lehren der kirchlichen Theologie anzuerkennen sich bereit zeigte, mindestens den speculativen und theoretischen Halt entziehen dürfte. Fichte betont, und gewiß mit Recht, die Zuversicht der inneren Ueberzeugtheit, und keine däucht ihm tiefer befestiget, als die sittlich-religiöse. Wenn er jedoch, von der Unmittelbarkeit der höheren idealen Ueberzeugtheit durchdrungen, von einer inneren Ewigkeit des Geistes spricht, so können wir nicht umhin, daran zu erinnern, daß diese „innere Ewigkeit" nur aus einer Erfüllung mit göttlichen Inhalte quellen könne, und etwas von der metaphysischen Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit des geschöpflichen Geistwesens Grundverschiedenes ist, was zum Sein desselben hinzukommt, nicht aus ihm selber hervorgeht. Nun ist

Fichte allerdings weit entfernt, das Letztere zu behaupten; ob indeß die Immanenz des Göttlichen im zeitlichen Menschheitsdasein von Fichte in einem mit der unbefangenen Christlichkeit vollkommen congruenten Sinne gedacht werde, wäre eine andere Frage, deren Beantwortung sich an eine genauere und schärfere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Potenzialität und Actualität des menschlichen Geistwesens, in seiner Kreuzung mit dem weiteren Gegensatze von Natur und Uebernatur, anzuschließen hätte.

§. 8.

Es muß sich jedoch, wofern die Unsterblichkeit der Seele nicht ein bloßes philosophisches Postulat bleiben soll, abgesehen von den aus Religion und Moral sich ergebenden Gründen aus dem Wesen der Seele selber ein Grund vorweisen lassen, der die metaphysisch mögliche Vernichtbarkeit der Seele schlechthin ausschließt. Dieser absolute Grund der Unvergänglichkeit der Menschenseele ist ihre Gottebenbildlichkeit, aus welcher sich zuhöchst auch alle anderen metaphysischen Prädicate der Menschenseele: Uebersinnlichkeit, Geistigkeit, Selbstheit, Persönlichkeit erklären, so wie sich umgekehrt aus diesen ihre Gottebenbildlichkeit, d. i. ihre Wesensähnlichkeit mit dem absoluten urewigen Geiste, der die absolute Selbstheit in Person ist, ergibt. Ist die Seele ein wesenhaftes, lebendiges Bild des Urewigen, und gehört es zu ihrem Wesen, ein solches Bild zu sein, so kann sie, nachdem sie einmal ist, nicht wieder aufhören zu sein; und wenn auch ihre Vernichtbarkeit in der vorhin angegebenen Weise (vgl. §. 7) metaphysisch denkbar ist, so ist es doch undenkbar, und streitet gegen den Begriff eines wesenhaften und lebendigen Bildes und Gleichnisses des Urewigen und Beharrenden, aus dem Sein in's Nichtsein zurückzusinken. Diese Undenkbarkeit des Vergehens der Menschenseele steht nicht im Widerspruche zu der metaphysischen Denkmöglichkeit ihrer Vernichtbarkeit, sondern besagt nur, daß die aus der allgemeinen Idee der Creatürlichkeit resultirende Denkmöglichkeit der Vernichtbarkeit in Bezug auf die Menschenseele sich in einem, aus dem Wesen derselben geschöpften Grunde in sich selber aufhebe, und damit aufhöre, reale Möglich-

keit zu sein. Die Menschenseele ist, mit anderen Worten, eine, obschon creatürliche, doch ihrer Idee nach unvergängliche Wesenheit, und unterscheidet sich dadurch von anderen creatürlichen Wesenheiten, deren metaphysischer Begriff die Unvergänglichkeit als inneres Merkmal nicht in sich schließt, in seiner strengen Fassung vielmehr ausschließt.

Einer vielverbreiteten Ansicht zufolge pflegt die Unvergänglichkeit nicht bloß von der Menschenseele, sondern auch vom Stoffe der vergänglichen Sinnendinge ausgesagt zu werden. Freilich hat der Stoff dieß eigen, daß er nie und nirgends an sich, sondern immer nur unter einer bestimmten Form, und in stetem Wandel aus der einen Form in die andere vorhanden ist. Er existirt also überhaupt gar nicht auf solche Art, wie die selbstige Menschenseele existirt, kann also auch gar nicht auf jene Art und in jenem Sinne wie die Menschenseele unvergänglich sein. Sofern die Unvergänglichkeit der Menschenseele (wenigstens mittelbar) aus ihrer Unstofflichkeit und Selbstigkeit gefolgert wird, muß dem Stoffe, der das conträre Gegentheil dieser metaphysischen Qualitäten der Menschenseele darstellt, die Unvergänglichkeit geradezu abgesprochen werden, wofern es nicht neben dem Unvergänglichsein der Menschenseele noch eine andere Art des creatürlichen Unvergänglichseins gibt, die aber ungleich limitirter, als jene der Menschenseele, und der Art des stofflichen Seins entsprechend sein muß. Man pflegt in empiristischem Sinne die Unvergänglichkeit des Stoffes damit zu begründen, daß sich weder ein innerer, noch ein äußerer Grund seines Aufhörens denken lasse. Abgesehen davon, daß hiemit noch gar kein positiver Grund seines unvergänglichen Bestandes angegeben ist, hat diese Begründung einzig nur für das ausschließlich physikalische Denken Wahrheit, und besagt nur so viel, daß sich keine physische Ursache des Vergehens der Materie denken lasse, was auch ganz erklärlich ist, da man weder der Materie eine Kraft der Selbstvernichtung zuschreiben, noch irgend einer anderen, der Materie nicht absolut mächtigen Potenz eine Macht, die Materie zu vernichten, beimessen kann; von einer solchen, der Materie absolut mächtigen Potenz weiß die Physik nichts. Wol aber steht bereits vom Standpunkte des allgemeinen Erfahrungsbewußtseins fest, daß die Materie nirgends als reine Materie an sich, sondern allüberall nur unter einer bestimmten Form

existirt; die Form als das Fassende und Haltende steht höher, als das Gefaßte, das zufolge seiner vollkommenen Passivität zwar gar keine active Kraft, also auch keine Kraft der Selbstvernichtung, wohl aber eine Tendenz zur Selbstvernichtigung in sich hat, und ohne die fassende und zusammenhaltende Form sich in die unendliche Leere (wofern es überhaupt eine solche gäbe) dissipiren würde. Hieraus folgt, daß die reine Materie als solche das dem leeren Nichts Nächststehende ist, obwohl sie, von demselben dem Begriffe nach verschieden, aus sich nicht in dasselbe übergehen kann; weiter folgt, daß sie, gleich allem creatürlichen Sein durch die absolute Allwirksamkeit Gottes gehalten und beständig actuirt, nebstdem zugleich durch die ihr eingeschaffenen Formen gehalten und der Tendenz zur Selbstvernichtigung entrissen wird, während die geistige, selbstige Wesenheit der Seele für sich besteht, und durch die Art ihres Seins schlechthin selbst über die bloße Möglichkeit einer Selbstverflüchtigung in's Leere hinausgestellt ist. Die Seele steht aber auch schlechthin höher, als die der Materie eingeschaffenen Formen und die dem geformten Stoffe immanenten Lebens- und Wirkungskräfte, welche die Ausgeburt der auf Grund des elementaren Naturdaseins sich entwickelnden höheren Lebensformen der Natur vermitteln, die ihrerseits, so weit sie am Stoffe haften, selbst wieder in die Wandelbarkeit desselben hineingezogen und vergänglich sind, während andererseits eben nur in ihrer Ausgestaltung die sichtbare Welt sich verlebendiget, aber nicht, um unvergängliches, sondern um vergängliches Leben darzustellen. Das Unvergängliche, was im Leben der Natur wiederscheint, und sich offenbart, sind Gottes ewige Gedanken, die in Lebens- und Bildungsmächte sich umsetzend in dem von der Kraft des Lichtes durchgeisteten Stoffe durchgreifen, um im Bereiche des Wandelbaren und Vergänglichen ein Bild und Gleichniß unvergänglicher, ewiger Dinge abzugestalten, und die Geburt eines höheren, unvergänglichen Daseins aus dem Bereiche des Vergänglichen vorzubereiten. Soweit nun die reine Materie als solche das unterste, tiefste Substrat, der Boden oder das ὑποκείμενον dieser vorbereitenden Wirksamkeiten ist, muß sie allerdings unvergänglich sein, aber nicht um ihrer selbst willen, da sie an sich und als Selbstiges gar nicht ist, sondern als reine Werkzeuglichkeit und nothwendiges Letztes und Unterstes im Bestande eines außer Gott gesetzten Seins.

§. 9.

Aus der Idee der Gottebenbildlichkeit beleuchtet, treten auch die aus der menschlichen Denknatur geschöpften Unsterblichkeitsbeweise in ihre volle Beweiskraft ein. Man schließt auf die Unvergänglichkeit der Menschenseele aus ihrer Fähigkeit das Ueberzeitliche und Ewige zu denken, und die Absichten ihres Strebens auf überzeitliche, ewige Ziele zu richten. Zunächst beweiset sich aber aus dieser Fähigkeit nur die übersinnliche, geistige Natur der Menschenseele, indem nämlich diese, sofern es ihr wesentlich ist, ihre Gedanken und Strebungen auf übersinnliche und überzeitliche Objecte zu richten, und solche Gedanken und Strebungen ihrem Wesen congenial sind, auch selber eine über die Getheiltheit, Particularität und Wandelbarkeit alles sinnlich Erscheinenden erhabene Wesenheit sein muß. Man kann jedoch aus der Fähigkeit der Menschenseele, den Gedanken des Ueberzeitlichen, Unvergänglichen und Ewigen zu fassen, nicht auch schon auf ihre eigene Unvergänglichkeit schließen, weil man sonst aus ihrer Fähigkeit Gott zu denken, auch auf ihre Göttlichkeit schließen müßte, die indeß mit ihrer Wesensbedingtheit ganz gewiß nicht vereinbar ist. Zudem ist sie unvermögend, den Begriff einer ewigen, unvergänglichen Dauer positiv zu fassen; sie besitzt ihn nur negativ in der Vorstellung eines nie Endenden. Wol aber ist der Schluß von ihrer Fähigkeit, das Ueberzeitliche zu denken, auf ihre eigene Unvergänglichkeit unter der Voraussetzung ihrer Gottebenbildlichkeit gerechtfertiget, weil unter dieser Voraussetzung ihre Gedanken vom Ueberzeitlichen etwas von der Art und Natur der ewigen Gedanken Gottes an sich haben werden, woraus dann nothwendig folgt, daß auch sie selbst als denkfähige Substanz von der Unvergänglichkeit der göttlichen Wesenheit etwas an sich habe, wie dieß schon unmittelbar aus der Idee der Gottebenbildlichkeit selber sich ergibt.

Die hier aufgezeigte Verknüpfung des Gedankens der Seelen-Unsterblichkeit mit der Fähigkeit der Seele, Ewiges und Göttliches

zu erkennen, zusammt der Ableitung dieser Fähigkeit aus dem gottverwandten Wesen der Seele findet sich bereits bei Plato (Phaedon, p. 79 f.) ausgesprochen. Augustinus (de imort. anim.) erkennt in der menschlichen Vernünftigkeit eine unzertrennliche Verbindung der gottgedachten Wahrheit der Dinge mit der menschlichen Seele, und folgert aus der Unzertrennlichkeit dieser Verbindung die Unvergänglichkeit der Seele; an einer andern Stelle (Soliq. II, 19) spricht er die Ueberzeugung aus, daß das Wissen des Wahren (disciplina) nicht zu Grunde gehen könne, was der Fall wäre, wenn die intellective Menschenseele vergänglich wäre. Die in Augustin's hierauf bezüglichen Ausführungen so entschieden betonte incommutabilitas (d. i. Göttlichkeit) veri und incommutabilitas rationis wird sich mit der von ihm eben so entschieden betonten Creatürlichkeit der Menschenseele wol nicht anders, als eben nur in der Idee der Gottebenbildlichkeit der Seele vermitteln lassen, und will auch nicht anders vermittelt sein im Denken eines heiligen Augustinus, dessen Selbstbekenntnisse mit dem aus der Tiefe seines Herzens geschöpften Bekenntniß beginnen, daß der Mensch nach Gott geschaffen sei, und das Herz des Menschen nimmer ruhe, bis es in Gott ruht. Denn wornach, als nach Verwandtem könnten Herz und Seele begehren? Indem aber Augustinus die Idee der Gottebenbildlichkeit der Seele eben nur nach dieser teleologischen Seite entwickelte, kam er nicht dazu, die der ontologischen Seite dieser Idee angehörige Lehre von Wesen und Natur des menschlichen Erkennens philosophisch so durchzubilden, daß er es als ein dem Wesen der gottebenbildlichen Seele entsprechenden selbstmächtiges Thun derselben erkannt hätte. Ein gottnachahmendes selbstmächtiges Handeln der intellectiven Seele weiß er nur in den Conceptionen des künstlerischen Schaffens aufzuweisen, nicht aber im höheren Denkleben insgemein, rücksichtlich dessen er sich darauf beschränkt, es als ein von der Macht der im Geistleben präsenten Ideen ergriffenes Thun und Leben darzustellen, wobei die Gefahr nahe lag, die Selbstthätigkeit des menschlichen Intellects auf die Ausübung der logischen Denkfunctionen zu beschränken. In dieser Hinsicht ist bei Thomas Aquinas, obwol er den Tiefgehalt der augustinischen Lehre von dem der Seele angebornen Gottesgedanken nicht erschöpfte, ein entschiedener Fortschritt nicht zu verkennen. Der aristotelische Kosmismus des speculativen Thomismus brachte es mit sich, das intellective Erkennen der sinnlichen Weltdinge als ein durch das selbst-

mächtige Handeln der Seele (intellectus agens) zu Stande kommendes Erkennen zu erfassen, welches sonach als eine geistige Nachbildung der realen Setzung der Dinge durch Gott, als eine ideelle Wiederhervorbringung der durch Gottes Schöpferwirksamkeit hervorgebrachten Weltdinge erscheint. Diesem gottnachahmenden Handeln der Seele entspricht im speculativen Thomismus der thomistischen Scholastik weiter auch das Wesen der Seele selber als einer über die Diversitäten und Contrarietäten der sinnlichen Lebensformen erhabenen, universalen, subsistenten Form, die durch sich selber ein lebendiges Abbild der absoluten überseienden Form, oder Gottes darstellt. Nach der andern Seite aber gestaltet sich die Ausschließlichkeit der Betonung des universalistischen Wesens der intellectiven Seele zu einem beirrenden Hinderniß für die Erfassung der concreten Selbstigkeit des Menschen und des menschlichen Seelenwesens, deren nächste, unmittelbare Wirklichkeit dasjenige ist, was Augustinus im Anschluß an die Ausdrucksweise der heiligen Schrift das „Herz" des Menschen nennt; und es möchte zweifelhaft sein, ob die scholastisch-peripatetische Psychologie mit jener der Bibel sich vollkommen decke d. h. der adäquate speculative Ausdruck derselben sei. Mit dem Gedanken des concreten Selbst tritt auch jener des Selbstwirkens zurück; und so erscheint denn auch die geistige Wiederhervorbringung der Wesensformen der Dinge nicht so sehr als ein Selbstwirken der intellectiven Seele, denn als ein, freilich selbstthätiges Handeln des menschlichen Intellectes, der denn aber doch nicht die Seele, sondern eben nur eine, wenn schon essentiellste, Wesensqualität der menschlichen Seele ist. Die specifische Bedeutung dessen, was Augustinus cor hominis nennt, für die seelische Apperception jener Dinge, von welchen Thomas Aq. sagt, daß sie, obwohl an sich die hellsten, doch für uns Erdmenschen die dunkelsten seien, kommt bei Thomas selbstverständlich nicht zu seinem vollen Ausdrucke; es entgeht ihm im Zusammenhange damit in der augustinischen Dreitheilung der Seelenkräfte (memoria, intellectus, voluntas) die specifische Bedeutung der memoria, die man nach ihrem tiefsten Sinne wol mit Recht als eine in der Seele schlummernde Ahnung der ewigen Dinge des Himmels fassen, und als die Stätte erkennen wird, an welcher neben jenen räthselhaften Sehnsuchtslauten, die aus den Tiefen dunkler, träumerischer Ahnung aufklingen, auch das tiefste, dem Menschen faßbare Verständniß heiliger, göttlicher Dinge ausgeboren wird. Die memoria bedeutet da die in den Tiefen ver-

borgener Innerlichkeit sich vollziehende Selbstbesinnung der Seele auf ihre himmlische Abkunft; in dieser Abkunft liegt das Geheimniß ihres Zuges zum Ewigen und Göttlichen, und der in ihr schlummernden Sehnsucht nach den ewigen Dingen beschlossen.

Die biblisch-augustinische Idee von cor hominis als menschlicher Selbstigkeit in deren primitiver Unmittelbarkeit läßt sich als erster, und, nach unserem Dafürhalten, auf anthropologischem Gebiete auch einzig richtiger Ansatz jenes speculativen Individualismus bezeichnen, der sich in der nachscholastischen Philosophie aus dem Gegensatze wider die unwahren Abstractionen und Verallgemeinerungen einer pantheisirenden Philosophie herausgebildet hat, aber es bis jetzt noch nicht zu einer vollkommenen und durchgreifenden Vermittlung seiner selbst mit den speculativen Elementen des Augustinismus und Thomismus, und beider unter einander, gebracht hat. Cor im Sinne Augustins bedeutet die in ihrem tiefsten Grunde nach absoluter Erfüllung sich sehnende lebendige Innerlichkeit des Menschen, oder den inneren Seelenmenschen, der, wie er nach Gott geschaffen ist, so auch nur in der Vereinigung mit Gott, seinem Urbilde, zu seiner absoluten Befriedigung gelangen kann. Man wird nicht läugnen können, daß diese Auffassung und Darstellung des menschlichen Seelenwesens concreter und lebendiger ist, als die universalistisch-abstracte der Scholastiker, welche von der Seele als „Formwesen" zu sprechen gewohnt waren, obwol jene unmittelbare concrete Anschauung vom Seelenwesen sich in der universalistischen der Scholastiker mit sich selber zu vermitteln hat, um einen speculativen Begriff dieser Concretheit zu gewinnen, der zudem zugleich ausreicht, alle wesentlichen Arten von Acten und Functionen des menschlichen Seelenwesens zu erklären, was die vom scholastischen Formbegriffe abgehenden Cartesianer nicht vermochten (vgl. unten §. 12, Anm.). L e i b n i t z, den man in gewisser Hinsicht als den Vater des neuzeitlichen speculativen Individualismus bezeichnen kann, substituirte dem scholastischen Formbegriffe jenen der Monade, und bewies die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit der Menschenseele aus ihrer monadischen Einfachheit, womit übrigens für eine tiefere Lösung der Unsterblichkeitsfrage nicht nur nichts gewonnen, sondern überdieß die Betrachtung von den aus dem specifischen Wesen der Menschenseele zu erhebenden Begründungsmomenten direct abgelenkt und auf das Gebiet eines allgemeinen kosmologisch-ontologischen Dynamismus hinübergelenkt wurde. Ungleich tiefer

und lebendiger wird der Seelenbegriff in einer, unter dem Titel „Clara" auch separat veröffentlichten Abhandlung in Schelling's nachgelassenen Schriften gefaßt, die ihren Gegenstand in wahrhaft großem Style behandelt, und mit dem Griffel eines ächt philosophischen Geistes beschrieben ist. Wenn es trotz der geistvollen Tiefe, mit welcher das Problem, die jenseitige Fortdauer des Menschen betreffend, behandelt wird, zu keinem abschließenden und vollkommen befriedigenden Ergebniß kommt, so liegt der Grund davon hauptsächlich wol darin, daß Schelling's Denken, wie sonst, so auch hier, einen gewissen naturalistischen Kosmismus trotz aller Energie profunder Denkmühen nicht zu überwinden vermag. Hievon abgesehen, finden sich in der Abhandlung tiefgehende Gedanken über das Wesen der Seele als persönliches und personbildendes Individualprincip des Menschenwesens und lebendiges Band zwischen Geistigkeit und Leiblichkeit im Menschen, dessen Wesen in der Dreiheit von Geist, Seele, Leib „eine Art von lebendigem Umlauf darstellt, wo immer Eins in das Andere greift, keines vom Anderen lassen kann, Eins das Andere fordert." Aehnliche Gedanken über die Dreigestaltigkeit des Menschen und über die Wechselaction von Seele, Geist und Leib, aber in einer, zum speculativen Kosmismus Schellings antithetischen religiös-christlichen Fassung finden sich bei Baader, der nebstbei auch in der entschiedensten Weise gegen die Dürftigkeiten der Leibniz'schen, wie der Kant'schen Unsterblichkeitstheorien sich ausspricht, vielleicht auch eine Art geistiger Miturheberschaft an Schelling's genannter Schrift anzusprechen hat. Im lebendigen Dynamismus der Baader'schen Anschauungsweise ist übrigens die Unsterblichkeitsfrage ganz und gar in den Zusammenhang seiner Gesammtlehre verschlungen, und nicht so sehr vom Unsterblichsein der Seele, als vielmehr vom Unsterblichwerden des Menschen und den unsterblich machenden Wirksamkeiten Gottes als absoluter Lebendigkeit die Rede; die Seelenunsterblichkeit ist bei der eigenthümlichen Wechselseitigkeit des Setzens und Voraussetzens in den organischen Denkverschlingungen der Baader'schen Anschauungsweise eine einerseits selbstverständliche Thatsache, die aber andererseits dennoch erst in der Selbstvollendung des Menschen zur wahrhaften Wirklichkeit wird. Wir verkennen nicht die speculative Bedeutsamkeit des theocentrischen Totalismus der Baader'schen Lehre (vgl. unsere Bemerkung unten §. 26, u. a. a. O.), glauben aber, daß die teleologisch-ätiologische Begründung des christlichen Unsterblichkeitsglaubens durch eine, in einem

tief und lebendig erfaßten Begriffe der substanziellen Wesensform des Menschen vermittelte idealphilosophische Gewißheit der Seelenunsterblichkeit gestützt sein müsse, bei deren Erweisung nicht so sehr vom Sein des Menschen aus, durch, und in Gott, als vielmehr von dem in und kraft dieser Beziehungen zu Gott bestehenden Selbstsein des Menschen, und vom immanenten seelischen Principe dieses Selbstseins die Rede sein kann.

§. 10.

Die Unvergänglichkeit der Menschenseele begründet sich zutiefst aus der Gottebenbildlichkeit derselben, die Gottebenbildlichkeit aber unmittelbar aus Wesen und Idee der Seele selber. Das gottebenbildliche Wesen der Seele bezeugt sich unmittelbar durch ihre Fähigkeit, Gott zu denken, und bestätiget sich weiter aus der, in einem analogischen Denkinhalt begründeten Correlativität des Selbstgedankens und Gottesgedankens des Menschen im Allgemeinen, der geistig-selbstigen Menschenseele im Besonderen. Es ist kein Zweifel, daß die Seele Gott nach der Analogie ihrer selbst, und umgekehrt sich nach Analogie des göttlichen Seins und Wesens denkt und vorstellt; es besteht sonach zwischen dem Selbst- und Gottesgedanken der Menschenseele eine Gemeinsamkeit des Inhaltes, die durch sich selbst darthut, daß in dem Inhalte der einen Denkvorstellung jener der anderen sich abbildet. Ist das Denken der selbstigen Menschenseele wahr, so wird die in ihrem Denken sich vorweisende Art der Correlativität zwischen ihrem Gedanken von Gott und ihrem Selbstgedanken ein objectiv bestehendes Verhältniß reflectiren, dessen gedankenhafter Ausdruck die Idee der Gottebenbildlichkeit ist. Eine negative Probe hiefür ergibt sich aus der Reflexion auf die Art des thierischen Vorstellens und Denkens. Man kann nämlich dem Thiere das Denken nicht schlechthin absprechen; gewiß aber ist, daß das Thier weder sich, noch Gott zu denken fähig ist — und dieß wol nur deßhalb, weil die Fähigkeit, das eine zu denken, durch die Fähigkeit, das andere zu denken bedingt ist, und umgekehrt. Also stehen Selbstdenken und Gott-

denken ihrer Natur nach in einem Verwandtschafts- und Correlationsverhältniß zu einander, dem auch ein Correlations- und Verwandtschaftsverhältniß der durch beiderlei Denken vergegenwärtigten Denkobjecte entsprechen wird.

Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit schließt in sich, daß die Seele in ihrem Sein und Wirken Gott nicht bloß in jener allgemeinen Art und Form, wie alles Seiende und Wirkende als solches, sondern in einer solchen Art und Form nachbildet, durch welche die Gott specifisch eigene Art zu sein und zu wirken, d. i. die selbstige Absolutheit und absolute Selbstigkeit Gottes zum specifischen Ausdrucke gebracht wird. In der That ahmt die Seele in ihrem Sein und Wirken Gott auf eine Art nach, wie ihn nicht alles Seiende und Wirkende als solches nachahmt. Denn wie Gott als absolute, selbstige Form des Seienden in keinem der Weltdinge aufgeht, sondern über allen sich als selbstiges Sein behauptet, so geht auch die menschliche Seele als selbstige Form ihres Leibes nicht im Sein und Leben desselben auf, sondern behauptet sich als selbstiges Sein über demselben. Wie Gott als absolute Urform des Seienden die Form aller Dinge in sich faßt und wirkend ausgestaltet, so trägt die Seele die Form des Leibes in sich aufgehoben, und vermittelt durch ihr Wirken die lebendige Selbstformirung und Ausgestaltung des Leibes. Wie Gott das Weltall in wirksamer Allgegenwart durchdringt, und alles Seiende umschließend und innerlich fassend hält und trägt, so ist die Seele das haltende und tragende Princip des Leibes, und als wirkende in demselben gegenwärtig. Wie Gott als absolute Wesenheit die absolute Allheit ist, und als solche die Gesammtheit dessen, was ist, in vollkommenster, absoluter Weise ist, so ist die zum selbstthätigen Leben entwickelte Seele nebstdem, daß sie die Wesensform des Menschen ist, selber noch einmal der ganze Mensch in höherer geistiger Gestalt und Form, der, wie der Menschenleib die gesammte sichtbare Schöpfung, und wie der Mensch als Ganzer die Gesammtschöpfung mikrokosmisch darstellt, mit seinen Gedanken die

Gesammtheit alles Seienden umfaßt, und dieselbe somit, wenn auch noch so unentwickelt, geistig in sich aufgehoben trägt. Wie Gott nebstdem, daß er auf die Welt wirkt, ein immonentes Leben in sich selbst entfaltet, so lebt die Seele nebstdem, daß sie auf den Leib wirkt, und ihn wirkend durchdringt, ein inneres Leben in sich selber, aus dessen Entwicklung die geistige Selbstigkeit des Menschen als Nachbildung der absoluten göttlichen Selbstigkeit heraussteigt.

Die Menschenseele ist ihrer Natur nach Gottes Bild, und bekundet sich als solches in ihrem Sein und Wirken. Wie Gott als der Urlebendige die absolute Fülle alles Lebens und der absolute Grund und Quell aller geschöpflichen Lebendigkeit ist, so ist auch die Seele als selbstiges Princip der Animation des Lebens voll, das sich durch ihre Thätigkeit in dem von ihr beseelten Leibe auswirken soll, und trägt dieses Leben grundhaft in sich, nicht als ob dasselbe ihr eigenes Leben wäre, sondern sofern sie die dem Menschenwesen immanente grundhafte Ursache desselben ist, gleichwie auch das der Schöpfung immanente und durch sie verbreitete Leben nicht Gottes Leben ist, obschon die absolute göttliche Lebendigkeit die absolute und grundhafte Ursache desselben ist. Daraus folgt nun freilich zugleich auch, daß die Seele, obschon wesenhaft lebendig und ihrem Wesen nach ein Lebendiges und Lebendigmachendes, weder absolut aus sich selber lebt, noch auch das absolute Belebungsprincip des Leibes ist. Sie ist im Verhältniß zur absoluten Lebensmacht und Lebensmächtigkeit Gottes eben nur eine secundäre Macht des Lebens, die überdieß nur successiv sich entwickelt, und erst in Folge dieser Entwickelung zu einer immanenten Lebensentfaltung gelangt; auch kommt es ihr nicht zu, nicht seiendes Leben schöpferisch hervorzubringen, sondern nur, vorhandenes Leben aus seinen latenten Gründen zu entwickeln. Als Macht und Wirkerin des Lebens erscheint demnach die Menschenseele als eine durchaus secundäre Potenz, die wol als eine, in ein begränztes Gebiet verwiesene relative Nachbildung bezeichnet, nicht aber eine ebenbildliche Darstellung des Urlebendigen genannt werden kann.

Der gottebenbildliche Charakter der Menschenseele muß in etwas gelegen sein, worin Gott an ihr unmittelbar sich selbst und sein Wesen darstellt; und dieß kann nichts Anderes sein, als ihre Geistigkeit, indem sie nur kraft dieser „eben" das ist, was Gott ist, wenn auch nicht in absoluter Weise, sondern innerhalb der Gränzen ihres Seins und Könnens. Gott ist Geist und absoluter Geist als ein Seiendes, das sich absolut in sich selbst gefaßt und gesammelt hält; in dieser absoluten Fassung und Sammlung seiner selbst ist seine absolute Energie und Selbstmächtigkeit begründet. Die absolute Fassung setzt einen absoluten Inhalt voraus, der eben nur er selber sein kann. Auch die Seele ist ein Wesen, das sich in sich selber gefaßt und gesammelt trägt, wie aus der durch ihr stetig identisches Selbstbewußtsein bezeugten Inalterabilität ihres Seins hervorgeht; zufolge dieser ihrer Inalterabilität ist sie über den Wandel der Zeit hinaufgerückt, sie ist ihrer Natur nach überzeitlich, und insofern ein wesenhaftes Abbild des Ewigen über aller Zeit. Kraft jenes, ihr von Natur aus eigenen und die specifische Art ihres Seins bestimmenden Gefaßtseins und Gesammeltseins in sich selber, besitzt sie die Energie des Selbstwirkens und Sichselbstbestimmens, durch welche sie befähigt ist, ihre Zeit, die sie zu erleben hat, selbst zu machen und durch sich zu füllen, was ein unselbstiges, alterables Wesen nicht vermag. Sie kann zufolge ihres Eingesenktseins in den Sinnenleib die Ingerenz des Zeitlichen und Wandelbaren in ihr inneres bewußtes Selbstleben nicht abweisen, ist sogar auf eine möglichst reichliche Reception desselben zur Nährung und Bereicherung ihres Selbstlebens angewiesen; aber sie kann sich dasselbe auf eine ihrem geistigen Wesen homogene Art assimiliren und ihm das Gepräge ihres eigenen überzeitlichen Wesens aufdrücken. So geht sie in das Zeitliche ein, um es in's Ueberzeitliche zu erheben; also thuend handelt sie ihrer eigensten Natur gemäß, während sie, im Zeitlichen sich diffundirend, und an dasselbe unfrei sich hingebend, ihrer eigensten Natur zuwider handelt, ohne indeß hiedurch ihr seiner Natur nach inalterables Wesen alteriren zu können.

Die Seele ist als geistige Wesenheit eine überzeitliche Wesenheit, die als solche nicht dem Processe einer zeitlichen Wandelung oder Auflösung unterliegen kann. Damit ist sie aber noch kein vollkommenes Bild des Urewigen, der aus sich die unerschöpfliche Fülle eines unvergänglichen Lebens entwickelt. Da das absolute Wesen seinem Begriffe zufolge eines und einzig ist, und dieses Eine, das kein zweites neben sich verträgt, nur Gott ist, so ist die Menschenseele keine absolute, sondern eine begränzte und bedingte Wesenheit, die, obschon ihrer Natur nach unvergänglich, nicht eine unerschöpfliche Lebensthätigkeit aus sich entwickeln kann, sondern, soweit sie lediglich auf sich selber gestellt bliebe, nothwendig an ein Ende ihrer Entwickelung kommen müßte, und obwol ihrer Natur nach thätig und lebendig, nichts Neues mehr aus sich zu produciren hätte, somit auch ihr Leben aus sich selbst nicht mehr zu erfrischen und zu verjüngen vermöchte. Daraus folgt aber von selbst, daß sie, um ewig leben zu können, an die Eingeburt von stets neuem Leben aus unerschöpflichen Quellen des Lebens gewiesen sei, und nur in Kraft einer solchen continuirlichen Eingeburt die unerschöpfliche Fülle eines unvergänglichen Lebens aus sich entwickeln könne. Die Seele kann mit andern Worten nur in Gott zu ewigem Leben sich vollenden, und nur insoweit, als sie wirklich schon ein solches unvergängliches Geistesleben lebt, ist ihr Sein ein in seiner Art vollkommenes und vollkommen verwirklichtes geschöpfliches Nachbild des Urewigen, und ihr gottebenbildliches Wesen vollkommen actualisirt. Man hat demnach zwischen potentieller und actuirter Gottebenbildlichkeit, oder besser zwischen Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit der Menschenseele zu unterscheiden, da auch die anfänglich gegebene Gottebenbildlichkeit schon wirkliche, aber nur nicht vollendete Gottebenbildlichkeit ist, die eben erst in den gottähnlich gewordenen, d. i. heiligen Menschenseelen sich darstellt.

Der gottebenbildliche Charakter der Menschenseele wurzelt in ihrer selbsteigenen Geistigkeit, die jedoch zufolge des Eingesenktseins der Seele in einen sinnlich-irdischen Leib erst allmälich sich heraus-

gestaltet und activirt, und im Leben dieser Zeit nicht zur vollkommenen Ausgeburt gelangt. Nach dieser Seite betrachtet steht also die Mensenseele entschieden tiefer, und vermag Gottes wesenhaftes Bild nicht so vollkommen darzustellen, als es einem körperfreien Geiste möglich ist, in dessen Sein und Leben vom Anfang her Alles wegfällt, was der Seele eine Hemmung oder Verzögerung der Selbstdarstellung ihres geistigen Seins und Wesens bereitet. Gleichwohl vermag die Mensenseele Gottes Sein und Wirken, Wesen und Leben in einer Weise nachzubilden, wie es der Engel oder reine (d. i. körperfreie) Geist nicht vermag. Obschon nämlich die Intelligenz des Engels an Fassungsweite, Schnelligkeit und Durchdringungskraft hoch über jener des Menschen steht, so vermag andererseits doch der Mensch mit dem geistigen Gedanken des Dinges die sinnlich anschauliche Vorstellung desselben zu verbinden, und durch die geistig-ideale Formation und Transformation der Imaginationen seiner Seele sich eine eigenthümlich innere Welt zu schaffen, in deren Hervorbringung er eine dem Reich der göttlichen Ideen analoge Wirklichkeit in sich heraussetzt. Dem Menschen ist ferner in der eigenthümlichen Wechseldurchdringung seines geistigen Wesens mit seinem specifisch-menschlichen Empfinden und Fühlen das Vermögen einer specifischen Nachempfindung der Bewegungen des göttlichen Gemüthes verliehen, und was im reinen Lichtwesen des Engels nur als Gedanke leuchtet und als Wille aufflammt, vertieft sich in den Leidenheiten eines rein und edel gestimmten Menschengemüthes als Affect und innige Empfindung, in welcher das im Bereiche der sinnlich-empfindenden Wesen vorhandene Lebensgefühl in eine gottverwandte Stimmung umgesetzt wird, deren specifischer Träger nicht der Engel, sondern der Mensch ist (vgl. Jesai. 49, 15). Endlich bildet die Seele im Verhältniß zu dem ihr eignenden Leibe das Verhältniß Gottes zum Universum in einer Weise nach, wie es der Engel nicht vermag. Allerdings repräsentirt der Menschenleib nur das sichtbare Universum, dessen zusammengezogener Inbegriff er ist; im Bereiche dieser mikrokos-

mischen Sphäre aber soll die gottebenbildliche Seele des Menschen walten, wie Gott im Gesammtbereich der Schöpfung waltet, und alle Actionen Gottes auf die Gesammtschöpfung als schaffendes und weihendes, gestaltendes und vollendendes Princip abbildlich darstellen und wiederholen. Damit erscheint aber der Mensch zugleich auch als specifische Repräsentation Gottes im Universum; und als solche ist er das ideelle Schlußglied der Schöpfung und das realisirte geschöpfliche Gegenbild des göttlichen Wesens — in welchem Gegenbilde, wenn es seinem Begriffe zufolge eine Ineinsbildung des seiner Natur nach Unvergänglichen mit dem seiner Natur nach Vergänglichen darstellt, die Darstellung des seiner Natur nach Unvergänglichen selbstverständlich dem seelischen Theile des Menschenwesens zufällt.

Sofern das gottebenbildliche Wesen der Menschenseele sich im Menschenleibe abdrückt und abgestaltet, muß neben der Gottebenbildlichkeit der Seele auch von einer Gottebenbildlichkeit des ganzen Menschen gesprochen werden. Die näheren Auseinandersetzungen hierüber fallen aber über die Gränzen einer Abhandlung hinaus, welche einzig die Darlegung und Erörterung des Seelenbegriffes zur Aufgabe hat. — In der Aufweisung der Gottebenbildlichkeit gipfelnd, coincidirt die philosophische Wesensbestimmung der Menschenseele mit derjenigen, welche in der christlichen Religion von vorne herein feststeht. Die Idee der Gottebenbildlichkeit ist innerlich wahr und kann nur von Solchen bestritten werden, welche die Geistigkeit und Selbstigkeit der Menschenseele bestreiten oder eine speculative Vertiefung des Seelenbegriffes im Namen eines unphilosophischen Empirismus ablehnen. Sie für eine rein theologische Vorstellung ausgeben, heißt sich einer falschen Identification des religiös-philosophischen und des theologischen Erkennens schuldig machen. Die etwas unbestimmte und zerflossene Vorstellung vom „Genius“ im Menschen, die man hin und wieder dem religiös-christlichen Gedanken vom gottebenbildlichen Wesen des Menschen zu substituiren versucht hat, steht von vorne herein in einem ziemlich indifferenten Verhältniß zum religiös-sittlichen Interesse des Menschen, und besteht die Probe einer genauen Zergliederung nicht. Das Wahre an ihr ist, daß das Menschenwesen Tiefen in

sich faßt, die im irdischen Zeitleben des Menschen größtentheils unerschlossen bleiben, und wol auch unerschlossen bleiben müssen, soferne das irdische Zeitleben nur die Vorstufe eines zukünftigen Lebens der Vollendung ist. Will man in diesem Sinne Menschen, welche Tieferes als Andere schauten, und es ihnen offenbarten, will man Seher und Propheten Genien der Menschheit nennen, so mag man es; nur darf hiebei das Uneigentliche und Metaphorische dieser Bezeichnung nicht übersehen werden. Das Wort „Genius" bezeichnet nach dem uns geläufigen modernen Sprachgebrauche eine Idealvorstellung, welche von demjenigen, was das eigenste Selbst des Menschen constituirt, und von dem concreten, wirklichen Menschen abstrahirend, ausgebildete edlere Seiten und Anlagen glücklich begabter und glücklich entwickelter Menschen als concrete Personificationen hinstellt, und diesen Personificationen menschliche Gestalt leiht. Wollte man solchen Personificationen eine philosophische Wahrheit vindiciren, und den „Genius" als Wesensbezeichnung des inneren Menschen nehmen, so hieße dieß die persönliche Selbstheit der Menschenseele mit der eigenthümlichen und urthümlichen Anlage und Begabung confundiren, die dem inneren Menschen eignet, jedoch durchaus nicht ausschließlich in das geistige Wesen des Menschen fällt, sondern eine Anlage des ganzen Menschen als solchen ist, wie er in der Zeit geboren wird; wie es denn keinem Zweifel unterliegt, daß die von den Eltern ererbte Organisation an derselben einen wesentlich mitbestimmenden Antheil hat. Genialität ist etwas, was im Wesen des Menschen liegt, und unter glücklichen Umständen sich wie von selbst entwickelt, aber eben deßhalb etwas vom persönlichen Selbst und eigensten Kern der menschlichen Wesenheit Verschiedenes; es ist etwas für den Begabten Gegebenes, der in der Entwickelung desselben wie von einer fremden höheren Macht gehoben und getragen wird und von derselben gleichsam in Besitz genommen erscheint, während das Selbst des Menschen in der Energie der persönlichen Selbstbestimmung sich offenbart. Genialität ist ein ätherischer Hauch, von welchem das innere Wesen eines begabten Menschen angeflogen ist, aber es ist nicht dieser innere Mensch selber, dessen eigenstes Selbst möglicher Weise einen sehr kläglichen und widerlichen Contrast gegen die ihm ohne sein Zuthun gewordene Begabung bilden kann. Wäre der Mensch seinem inneren Wesen nach „Genius", so müßte Genialität eine unverlierbare und unzerstörbare Eigenheit des innern Menschen sein; wie stimmt dazu die

Blöße, Dürftigkeit und innere Zerrüttung, welche in wirklich genialen Naturen als Endergebniß eines sittlich zerrütteten Lebenslaufes von der ursprünglichen Anlage und Ausrüstung des begabten Menschen zurückbleibt? Der Charakter der Gottebenbildlichkeit ist unzerstörbar, und auch in der sittlich zerstörten Existenz noch zu erkennen, wie in den Ruinen zerstörter Städte, Tempel und Paläste die einstmalige Herrlichkeit derselben. Die Genialität aber ist zerstörbar; sie verkümmert und erlischt bei vernachlässigter sittlicher Selbstconservirung des Menschen, sie verkehrt sich nach Umständen in das Zerrbild des Wahnwitzes, also in das conträre Gegentheil ihrer selbst, constituirt also ganz gewiß nicht das unverlierbare Wesen des inneren Menschen, sondern ist als pseudophilosophische Personification einer dem inneren Menschen inhärirenden Begabung oder Habitualität zu nehmen. Ueber die weiteren Consequenzen, die sich an diese schiefe und unwahre Auffassung knüpfen, vgl. unten Anm. zu §. 14. Nach seiner ältesten und ursprünglichen Bedeutung bezeichnete das Wort „Genius" die Personification einer höheren Schutzmacht, die über dem von den Himmlischen in Obsorge genommenen Menschen von der Stunde seiner Geburt an waltet. In diesem Sinne gefasset, schließt die Vorstellung vom „Genius" den Hinweis auf eine göttliche Sendung hin, welche der Mensch im Leben dieser Zeit zu erfüllen hat, und welche den Inhalt der gottgedachten Idee seines Lebens ausmacht; sie schließt ferner die sittlich-religiöse Ueberzeugung in sich, daß sich der Mensch nur unter höherem Schutze und Beistande zu dem vollenden könne, was er, um die Idee seines Lebens zu erfüllen, zu werden und zu sein berufen ist. Durch diese natürliche Erklärung des eben so schönen als sinnvollen Bildes vom Genius in seiner wahren und ältesten Bedeutung ist wohl auch schon jene falsche Immanenz des Göttlichen angeschlossen, welche in der modernen Auffassung des Genius unverkennbar supponirt wird.

§. 11.

Die Menschenseele ist als geistige Potenz wesentlich eine actuose Essenz, deren spezifische Thätigkeiten durch ihren dreifachen Charakter als entelechisches Princip des leiblichen Lebens, übersinnliche Substanzialität und gottebenbildliches Wesen bereits vorgezeichnet sind. Dieser dreifachen, ursprünglich gegebenen Bestimmtheit der Seele gemäß werden demnach auch dreierlei Arten

seelischer Thätigkeiten zu unterscheiden sein, deren erste Reihe sich auf das dynamische Verhältniß der Seele zu dem ihr eignenden Leibe, die zweite auf das geistige Leben der Seele in sich als denkender und wollender Substanz, die dritte auf Hervorbildung des ihr eignenden gottebenbildlichen Charakters bezieht. Jede dieser drei Arten seelischer Thätigkeit hat ihre besonderen Ziele, deren Ordnungsverhältniß dem Ordnungsverhältniß der durch die gegebenen drei Thätigkeitsarten ausgedrückten drei Thätigkeitsstufen des seelischen Lebens entspricht. Der immanente Gesammtzweck aller seelischen Thätigkeiten ist die vollkommene Verwirklichung der concreten Menschen-Individualität, deren Princip und Träger die einzelne Menschenseele ist. Das primäre und grundwesentliche Erforderniß hiezu ist die Hervorbildung und Ausgestaltung der sinnlichen Leiblichkeit als Substrates, Organs und Mittels der Selbstdarstellung und Selbstbethätigung der concreten Menschen-Existenz; demnach ist die Ausgestaltung und Hervorbildung der sinnlichen Leiblichkeit das erste und nächste Ziel der seelischen Lebensthätigkeit, und der specifische Zweck aller Functionen der Seele als entelechischen Principes der menschlichen Wesenheit. Die Ausbildung des organischen Leibes hat zu ihrem Zwecke die Ermöglichung einer expediten Ausübung aller Functionen des bewußten und selbstthätigen geistigen Lebens und Strebens der Menschenseele, oder ihrer freien und ungehemmten Thätigkeit und Wirksamkeit als denk- und willensfähiger Wesenheit; diese Art von Thätigkeit und Wirksamkeit der Menschenseele bildet die zweite Reihe seelischer Thätigkeiten, die eine von den entelechischen Functionen der Seele specifisch verschiedene, und um eine Stufe höher stehende Classe von Thätigkeiten constituiren, übrigens aber zuletzt und zuhöchst abermals nicht ausschließlich um ihrer selbst willen Zweck sind, sondern die Gestaltung und Hervorbildung des innern geistigen Menschen zum Ziele haben. Die direct auf dieses Ziel gerichteten Functionen bilden jedoch eine besondere, dritte Classe von Thätigkeiten, und unterscheiden sich von jenen der zweiten

Classe dadurch, daß sie, während jene etwas vom geistigen Selbst Verschiedenes, in dessen bewußtes Denken und Wollen Aufzunehmendes zum Objecte haben, das eigenste persönliche Selbst des Menschen betreffen, und dessen Gewinnung und successive Ausgestaltung in den drei concentrischen Sphären des rein geistigen, allgemein psychischen und endlich gesammtmenschlichen (psychisch-leiblichen) Daseins anstreben — eine Aufgabe, die im menschlichen Zeitleben nur relativ erfüllbar ist, da die absolute Vollendung des Zeitmenschen in sein zukünftiges überzeitliches Dasein fällt.

§. 12.

Das absolute Ziel aller seelischen Thätigkeit kann kein anderes sein, als die vollkommene Hervorbildung und Hervorstellung des gottebenbildlichen Wesens und Charakters, in welcher die Wesensbestimmung der Seele gipfelt, und somit das tiefste und eigentlichste Wesen der Seele nach ihrer, dem Ewigen zugewendeten Seite ausgedrückt ist. In die Actualisirung dieser innersten und höchsten Eigenschaftlichkeit der Seele muß aber jene ihrer untersten, und sofern der Leib der Seele als Aeußeres gegenübersteht, gewisser Maßen äußerlichsten Eigenschaftlichkeit, die gleichwol etwas Innerlichstes, zum Wesen der Seele Gehöriges ist, mitaufgenommen sein, da die Seele als ungetheiltes und untheilbares Ganzes in jede der ihr wesentlichen Thätigkeiten und Thätigkeitsarten mit ihrem ganzen, ungetheilten Wesen eingehen, und in jeder derselben die untheilbare Einheit ihrer wesenhaften Grundbestimmtheiten, deren lebendige Einheit zu sein ihr Wesen ausmacht, sich abgestalten muß. Daraus folgt, daß, wie in der höchsten ihrer Thätigkeiten ihre niederste Eigenschaftlichkeit, so umgekehrt in der specifischen Actualisirung und Bethätigung dieser letzteren ihre höchste und oberste Eigenschaftlichkeit sich mit bethätigen muß; und in jeder ihrer drei Hauptarten von Thätigkeiten muß sie sich nach ihrem ganzen Wesen, also in der Gesammtheit ihrer drei grundeigenschaftlichen Wesensbestimmtheiten: als übersinnliche Substanzialität, als plastisch-entelechisches

Princip und gottebenbildliche Wesenheit bethätigen und bekunden. Die Seele drückt als plastisch-entelechisches Princip dem Leibe den Stempel ihrer übersinnlichen gottebenbildlichen Wesenheit auf; sie trägt umgekehrt das ihr wesentlich und von Natur aus eigene bildnerische Handeln in ihr bewußtes, geistiges Innenleben hinein, und vollendet es in der Selbstausprägung des inneren Seelenmenschen, der die lebendige Form und Gestalt der seelischen Geistigkeit, das actualisirte seelische Selbst, der Mensch im Menschen ist. Als lebendiger Form ist es der Seele wesentlich eigen, zu formen, d. i. zu bilden und zu gestalten; als übersinnliche, geistige Form wird sie allenthalben als eine geistige Macht der Gestaltung sich erweisen, die auch da, wo sie im Gebiete des Sinnlich-Natürlichen thätig ist, das Wirken der Natur unter sich hat, und es sich als stoffliches und werkzeugliches Substrat subjicirt; das specifisch Geistige ihres Wirkens aber wird darin bestehen, daß sie allem, was sie ihrer gestaltenden Thätigkeit unterwirft, die Form ihres gottebenbildlichen Wesens aufdrückt. Das gottebenbildliche Formprincip des Leibes ist sie selber kraft ihrer Wesenheit; das Formprincip des inneren bewußten Seelenlebens ist die der gottebenbildlichen Seele eingegeistete Licht- und Leuchtkraft, in deren bildender Macht nicht bloß das sinnliche Vorstellungsleben der Seele und das seelische Triebleben des Menschen durchgeistet und durchklärt, sondern der innere Seelenmensch selber ausgeboren wird, dessen matrix jenes der Seele concreirte geistige Lichtelement ist. Das Formprincip dieses inneren Menschen kann, sofern er dasjenige ist, was aus der Seele werden soll, nicht in der Seele selber gelegen sein, sondern muß außer und über ihr sein; es ist der göttliche Gestalter der Seelen, der die Form der Seele und des Menschen urbildlich in sich trägt, und durch sich selber die göttliche Urbildung der Menschenseele und des Menschen darstellt.

§. 13.

Die erste und fundamentale Lebensfunction der Seele ist die Bildung und Organisation des ihr eignenden Leibes, der das

Substrat, Organ nnd Vehikel ihrer zeitlichen Activität, und in seiner ausgebildeten Form die symbolisirende Versichtbarung der geistigen inneren Persönlichkeit ist. Die Seele ist die Bildnerin des Leibes, und gestaltet im Leibe sich selber ab; sie gestaltet ihn nach sich, um ihn zum Organ und versichtbarten Ausdrucke ihres gottebenbildlichen Wesens zu machen. Sie trägt in dieser ihrer gottebenbildlichen Wesenheit die Lineamente seiner Bildung geistig in sich, und vermag sie darum in bewußtloser Thätigkeit aus dem stofflichen Substrat der Leibesbildung herauszubilden. Zudem ist das Object ihres Bildens durch die dem menschlichen Zeugungssamen potentiell immanente und in Kraft der mütterlichen Seele in Embryo bis zu einem gewissen Grade herausgebildete Menschenform schon in so weit vorbereitet, daß aus dem bewußtlosen Wirken und Bilden der dem Embryo eingesenkten Seele nur ein menschenähnliches, zunächst nach der Aehnlichkeit der zeugenden Eltern gestaltetes, Gebilde hervorgehen kann, dessen individueller Typus zuletzt und zuhöchst durch die concrete Individualität der bildenden Seele bestimmt ist. Zugleich gewinnt aber diese selber zufolge ihrer Hineinbildung in den durch ihre Thätigkeit allmälig herausgebildeten Organismus eine bestimmte Gestaltung ihres eigenen Seins und Wesens, die ihr nur durch Attemperation ihres Seins und Wesens an den ihr eignenden leiblichen Organismus eigen werden kann: so daß, während einerseits das Wesen der Seele im Leibe sich ausdrückt, andererseits vice versa die Organisation des Leibes in das Wesen der Seele sich eindrückt, und demzufolge gewisser Maßen der innere geistige Mensch nach Analogie des äußeren, sichtbaren Menschen sich organisirt und gliedert, mit dem äußeren Menschen wächst und an Stärke und Wirkungsfähigkeit gewinnt, indem die Seele, soweit sie nicht rein geistig thätig ist, in ihrem Sein und Leben durchgängig durch den Leib bedingt ist, welchem sie eingesenkt ist. So bildet sich denn auch der Organismus aller Kräfte der bewußten Lebensthätigkeit der Seele in proportionalem Verhältniß zum Wachsthum und

Gedeihen des Leibes hervor; und dergestalt erreicht der Mensch während seines Lebens nicht bloß leiblich, sondern auch geistig-seelisch ein Alter der Mündigkeit, dessen ausgebildete Fähigkeiten ihn bei der später folgenden Abnahme vor dem geistigen Zurücksinken in die unvollkommenen Zustände der Zeiten der Unreife behüten oder doch behüten können. Der innere Mensch ist nämlich, wenn der äußere den Hochpunkt seiner Lebens- und Kraftentwicklung erreicht hat, gleichfalls geistig so ausgewachsen und selbstmächtig, und damit bis auf einen gewissen Grad selber zu einer solchen Unabhängigkeit vom Leibe erstarkt, daß er trotz der Abnahme der Lebendigkeit des letzteren seine geistigen Functionen wie bisher fortzuführen fähig ist, ja vielmehr bei Abnahme der sinnlichen Lebendigkeit einen höhern Grad von Tiefe, Ruhe und Klarheit gewinnt, durch welche der Abgang der sinnlichen Lebendigkeit mehr als ersetzt wird.

Das aus dem Begriffe der Seele als leibgestaltenden Principes gefolgerte Vorhandensein einer Seelenthätigkeit, die nicht in's unmittelbare Bewußtsein der Seele tritt, wird von Denjenigen, welche im Sinne der Cartesianer die Spiritualität der Seele vertreten, als sogenannter Animismus bekämpft (vgl. z. B. Waddington de l'âme humaine Paris, 1862 S. 557 ff.). Dagegen sind die Animisten z. B. Tissot la vie dans l'homme. Paris, 1862; S. 216 ff.) bemüht, die Ungenüge der cartesischen Anschauungsweise zu zeigen, welcher zufolge das Wesen der Seele in's Denken gesetzt wird. Und diese Bestimmung ist in der That ungenügend; erstlich schon darum, weil sodann der specifische Unterschied zwischen der Menschenseele und dem reinem Geiste wegfällt, daher denn auch die Cartesianer im Menschen kein Verhältniß zwischen Seele und Leib, sondern bloß zwischen Geist und Körper kennen (vgl. unten, Anm. zu §. 16.) Zudem kommt der Geistsubstanz nicht bloß das Denken, sondern eben so sehr auch Wollen und spontane Selbstbethätigung als wesentliche Eigenheit zu; nur mit dem Unterschiede, daß in der absoluten Geistsubstanz oder Gott die spontane Selbstbethätigung reines Wirken sein wird, während sie in der geschaffenen geistigen Substanz, die ihr Ziel nicht absolut in sich selbst hat, als Streben sich bekunden wird. Ist nun eines der natürlichen Strebeziele der Menschenseele die Aneignung des Leibes

und die Ausbildung desselben als eines für die Wirkungszwecke der Seele geeigneten Organes, so wird ihr die darauf gerichtete Thätigkeit eben so natürlich, als das Denken und Wollen, und demnach eine dritte, neben Denken und Wollen bestehende Eigenheit der Seele sein, so daß sich das Wesen derselben nicht ausschließlich in's Denken, oder in's Denken und Wollen setzen läßt. Daß ihr nebst einem bewußten Streben und Wirken, welches ihr mit den geschaffenen körperlosen Geistern gemein ist, auch ein bewußtloses, d. i. nicht unmittelbar in's Bewußtsein tretendes Wirken eigen ist, charakterisirt ihre Location in der Stufenreihe der geistigen Wesen, unter welchen sie die unterste Stelle einnimmt. Es ist völlig verfehlt, ihr im Namen ihrer bewußten Ichheit ein Vermögen unbewußter Wirksamkeiten abzusprechen; denn wie die Ichheit in ihr vorhanden ist, ehe sie ihr in's Bewußtseyn tritt, so ist auch ein natürliches Streben der Ichheit denkbar, ehevor dasselbe in's Bewußtsein der Ichheit tritt, und ein solches natürliches Strebeziel ist eben die Aneignung und Gestaltung des Leibes, mittelst dessen ihre Persönlichkeit sichtbar sich darstellen soll. Der Besitz eines gestalteten Leibes ist für die Menschenseele, die ihn ihrer Natur zufolge als Complement ihrer eigenen Wesenheit fordert, ein unmittelbares Begehren der Natur, das schon vor dem bewußten Wollen der Seele vorhanden ist; und wenn es im Begriffe einer geistigen Wesenheit liegt, etwas Lebendiges zu sein, so wird in ihr auch eine Bewegung und eine Thätigkeit statthaben, bevor sie in's actuelle Denken übergeht, und diese Thätigkeit wird, sofern sie überhaupt einen Inhalt und ein bestimmtes Ziel haben soll, auf dasjenige gerichtet sein, was die Seele zuerst und vor Allem begehren muß, damit sie ihrem Wesen gemäß sich bethätigen könne. Würde man in cartesischer Weise das Wesen der Seele ausschließlich in's Denken verlegen und durch die Bezeichnung Denknatur ihr Wesen für erschöpfend charakterisirt halten, so bliebe unerklärt, wie sie zugleich auch empfinden, und Princip der sinnlichen Empfindung sein könne. Das Unvermögen, dieß und anderes, und überhaupt den Dynamismus der Wechselbeziehungen zwischen der lebendigen Seele und dem durch sie gestalteten und belebten Leibe zu fassen und zu verstehen, führte die Schüler des Cartesius auf das System der occassionellen Ursachen, dessen Unphilosophie eben so sehr am Tage liegt, wie der pseudophilosophische Determinismus der an die Stelle des Occasionalismus getretenen Erfindung von der prästabilirten Harmonie zwischen Seele und Leib als zwei voll=

kommen einander in ihrem Gange entsprechenden Uhrwerken. Die aus der abstract dualistischen Trennung von Seele und Körper sich ergebenden Inconvenienzen haben, nachdem alle Modificationsversuche einer an sich unwahren Anschauungsweise sich als unzulänglich erwiesen, mit gebieterischer Macht die Wiederaufnahme der alten und alleinzig zulässigen Lehre von der Seele als Vitalprincip des von ihr wesenhaft verschiedenen Leibes nahe gelegt. Vgl. das der speciellen Ausführung dieses Punktes gewidmete Werk Liberatore's: Del composto umano. Rom. 1862. In Deutschland wurde die Rückkehr zur tieferen und lebensvolleren Auffassung des Seelenbegriffes durch die Naturphilosophie eingeleitet, als deren hervorragendste Vertreter auf anthropologisch-psychologischen Gebiete Burdach, H. v. Schubert, C. G. Carus hervorzuheben sind. Die speculativen Ausführungen dieser Männer treffen in dem gemeinsamen richtigen Resultate zusammen, daß erst die in ihren höheren Vermögen entwickelte Menschenseele Geist genannt werden könne oder actu Geist sei. Jedoch läßt es der Mangel an exacter Metaphysik bei ihnen zu keinen bestimmten und genügenden Aussagen über die Natur und Wesenheit der geistbegabten Menschenseele kommen. Burdach (Blicke in's Leben. Leipzig, 1842 ff. 3 Thlr.) kommt in seinen metaphysischen Angaben über das Wesen der Seele nirgends über den biologischen Standpunkt hinaus, und definirt sie als das individuell gewordene Lebensprincip, welches seinen Urquell im unbedingten göttlichen Geiste habe; sie ist also eine Individualisirung des die ganze Schöpfung durchdringenden Lebensgeistes, der in dreifacher Potenzirung des tellurischen Sonderlebens (Pflanze, Thier, Mensch) bis zur bewußten Erfassung seiner selbst vordringt. Die Burdach'sche Anthropologie steht sonach auf einem hylozoistischen Grunde, der übrigens ziemlich unbestimmt gehalten ist, und bei der etwas poetisch gehobenen und sittlich reinen Stimmung des Verfassers in den einzelnen, vielfach lehrreichen Ausführungen weniger störend hervortritt. Schubert's poetische und bilderreiche Sprache läßt das Verhältniß von Seele und Geist im Menschen im Dunkeln; nur so viel leuchtet mit Bestimmtheit aus seinen Worten hervor, daß ihm die Seele das Substanzielle, der Geist und die Geistigkeit eine Eigenschaftlichkeit bedeutet, die mitunter mit dem Wirken Gottes auf den inneren Menschen in's Eins zusammenzufließen droht. Carus faßt die Seele als in den Naturelementen individuell sich darlebende göttliche Idee, und die menschliche Seele im Verhältniß zur Animation von Pflanze

und Thier als eine dritte und höchste Steigerung und Verinnerlichung dieser Darlebung auf. Wie man sieht, ist hier das Wesen der Seele nur nach dem Verhältnisse derselben zur göttlichen Idee und zum sinnlichen Elemente der individuellen Darlebung dieser Idee, nicht aber nach dem, was die Seele an sich und im Unterschiede von dem ihr eignenden Leibe ist, bestimmt; indeß auch hierüber gibt Carus gelegentlich Aufschluß durch die Bemerkung, daß ihm die in der Seele individuell sich darlebende göttliche Idee nichts anderes bedeute, als was Dante und die Scholastiker unter der Forma substantalis verstanden. Nur faßten diese im Begriffe der Substanzialform das Wesen der Seele weit fester, sicherer und bestimmter als Carus, dem es hin und wieder mit der göttlichen Idee oder deren Wirken zusammenzufließen droht, und fast nur einen bestimmten Grad und Modus der Energie und Wirksamkeit der weltgestaltenden göttlichen Ideen zu bedeuten scheint. Dieß rührt indeß nicht daher, als ob er etwa die Wesenhaftigkeit und Geschöpflichkeit der Menschenseele zu läugnen gedächte, sondern erklärt sich einfach daraus, daß Carus nirgends über den Standpunkt der naturphilosophischen Betrachtung hinausgeht, und die Grundbegriffe der kosmologischen Metaphysik nur so weit herbeizieht, als es ihm zur Stützung seiner naturphilosophischen Ausführungen unmittelbar nothwendig däucht. Er setzt seine Hauptaufgabe in die genetische Entwickelung der Lebensformen aus ihren in die dunklen Tiefen anfänglicher Unbewußtheit versenkten Lebensgründen, aus welchen sich die Seelen der Thiere zu unzählig abgestuften Graden einer theilweisen und relativen Selbstinnerung erheben, die persönliche Menschenseele aber zum vollen und vollkommenen Bewußtsein ihrer selbst vordringe. Die Betonung des dunklen Grundes und Anfanges aller seelischer Thätigkeit ist, namentlich im Gegensatze zur cartesianischen Auffassung des Seelenwesens, vollkommen berechtiget, um einerseits den nie in's unmittelbare Erfahrungsbewußtsein des Menschen tretenden seelischen Grund der leiblichen Vegetation zu salviren, andererseits auch die im geistigen Wesen und Leben der Menschenseele enthaltenen Tiefen anzudeuten, die sich im Leben dieser Zeit bei keinem Menschen vollkommen aufdecken, und demzufolge auch nicht in dem von den Cartesianern als Höchstes postulirten „klaren und deutlichen Erkennen" aufgehen, an dessen Stelle eine tiefergehende Philosophie das ideentiefe und damit wol allezeit lichtvolle, aber sein Object niemals absolut erschöpfende Denken als das dem zeitlichen Stande

des Menschen congruirende Denken zu setzen sich gedrungen fühlen wird. Carus bleibt bei Thatsächlichkeit einer dem zeitlichen Erfahrungs-Bewußtsein verhüllten Tiefe des Menschenwesens stehen; J. H. Fichte sucht sie aus der Idee des Menschen zu verstehen, und forscht nach der Grundeigenschaft der Menschenseele, aus welcher alle bewußten und unbewußten, freien und unwillkürlichen Thätigkeiten und Strebungen der Menschenseele abzuleiten seien. Diese Grundeigenschaft, oder vielmehr dieses Grundwesen des inneren Menschen glaubt er in einer neuerlichen Schrift (Psychologie, 1864; Bd. I, S. 95 f.) als „Trieb" bezeichnen zu sollen, welchem alle durch das seelische Wesen des Menschen im leiblichen und geistigen Dasein und Leben zu vollführenden schaffenden und gestaltgebenden Wirksamkeiten eingebildet seien, — eine Begabung, deren Inhalt, Umfang und Tiefe dem zeitlichen Erdenmenschen nur relativ und theilweise in's Bewußtsein trete. Dieses Triebvermögen wirke in der leibgestaltenden Thätigkeit der Seele dem gestaltungsfähigen Stoffe die Individualität der Seele ein, und schaffe hiemit der Seele das der Eigenart derselben entsprechende Wirkungsorgan; in dem solchergestalt ermöglichten und vorbereiteten bewußten und selbstbewußten Leben und Wirken der individuellen Menschenseele wirke ein allgemeines Denken und Wollen, das göttliche, hindurch, in dessen Macht jeder tiefere Mensch sich selber in allen Momenten innerer Erhebung befaßt und ergriffen fühle. So ist also Fichte's Anthroposophismus schließlich auf die Idee einer Immanenz Gottes im Mencheninneren gebaut, für deren Wahrheit er das Zeugniß der lebendigen inneren Erfahrung in Anspruch nimmt. Wir lassen hier eine Kritik der innerlich zusammenhängenden Gesammtanschauung Fichte's bei Seite, und beschränken uns auf jenen Punkt, der uns hier zunächst berührt und die leibgestaltende Wirksamkeit der Seele betrifft. Fast scheint es, als ob dieses bewußtlos vollbrachte Werk der Leibgestaltung das eigenste unter allen von der Seele vollbrachten Werken sei; denn in ihrem höheren ideelen Leben und Wirken ist es nicht so fast sie, als vielmehr Gott, der durch sie wirkt. Allerdings schwindet bei Fichte die Schwierigkeit (sofern diese nicht überhaupt nur eine gemachte und erkünstelte ist), das bewußtlose, unfreie Wirken der Menschenseele zusammt dem freithätigen und bewußten aus einem und demselben Wirkungsprincipe abzuleiten; beide Arten fallen unter das gemeinsame Genus der naturgemäßen Wirsamkeiten, die Seele handelt in dem einen und anderen Falle ihrer natürlichen

Eigenart gemäß, und würde auch zufolge der mit dieser gegebenen realen Bedingungen ihrer Selbstbethätigung in ihren freien und bewußten Handlungen sich niemals anders entscheiden, als sie factisch sich entscheidet. Damit kommen wir auf einen psychologischen Prädeterminismus, welcher doch wol schon auf dem Gebiebte der physischen Anthropologie auf kaum zu beseitigende Schwierigkeiten stoßen möchte. Fichte betont auf das Entschiedenste, daß die Seele den Leib ihrer Eigenart gemäß gestalte; der musikalische Genius z. B., der mit einem bestimmten Menschen geboren wird, schafft sich nach Fichte's Anschauung durch sich selber das seinem eigenartigen Wesen entsprechende Organ und Medium seines Berufes, bildet sein leibliches Gehörorgan und die sonstigen, das musikalische Leben und Schaffen der Seele bedingenden Organe des Leibes mit Rücksicht auf diesen seinen urthümlichen Beruf u. s. w. Wie kommt bei dieser so vorwiegenden Betonung der Eigenart der elterliche Antheil an der leiblichen und physischen Artung der Gezeugten zu seinem Rechte? Fichte's Lehre von dem, dem Menschen eingebornen Genius (vgl. oben §. 8, Anm.) sieht in überfliegender Idealität das Außergewöhnliche als Regel an, und verkennt die tiefgreifende Bedeutung der außerhalb des persönlichen Seelenwesens gelegenen geschöpflichen Bedingungen seiner Formirung und Entwickelung. Und selbst die außergewöhnliche und über das Maß des Gewöhnlichen hinausgehende geistige Menschenerscheinung ist allezeit mehr, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte, durch außerhalb des Menschen gelegene Ursachen, Zustände und Verhältnisse vorbereitet und präformirt; etwas absolut Neues kann nur durch unmittelbare göttliche Causalität in den natürlichen geschichtlichen Zusammenhang des zeitlichen Menschenlebens hineingetragen werden. Große Männer, deren Leistungen nicht über das Maaß der in einem bestimmten Volksthum schlummernden oder allgemeinen menschheitlichen Begabung hinausragen, sind eben nur Incarnationen und persönliche Verkörperungen des Geistes und der Begabung, die einem bestimmten Volke eigen ist, oder eines Gedankens und Strebens, von welchem ein bestimmtes Zeitalter vorherrschend beseelt und getragen ist; schlechthin original ist nur dasjenige, was mit übermenschlicher Kraft und Begabung auftritt, die Propheten und Offenbarer der Gottheit und ihrer heiligen Rathschlüsse, die unmittelbar von Gott gesendeten Männer, die aus unmittelbarer Eingebung Gottes redenden und handelnden Menschen. Wenn nun aber selbst die Geistes-

und Gemüthsart solcher Menschen die zeitliche und örtliche Signatur ihres Auftretens nicht verläugnet, um wie viel mehr wird die geistig-psychische Artung aller Uebrigen zusammt ihrer physischen in den allgemeinen Lebenszusammenhang der Menschengattung verschlungen sein! Die Erhebung über denselben zur freien persönlichen Eigenart beginnt erst auf ethischem Gebiete, so wie sie auch innerhalb der Gränzen dieses Gebietes zu ihrem Abschluß und zu ihrer Vollendung gelangt; und wenn sie auch durch die vorsittliche Begabung und Ausrüstung der menschlichen Individualität unterbaut ist, so ist doch diese Begabung selber wieder ein Product und Resultat mehrfältiger Ursachen, unter welchen die vielfältig bestimmbare seelische Urthümlichkeit nur eine neben mehreren anderen davon unabhängig bestehenden ist. Es gibt unter den Adamskindern keine angeborne absolute Originalität, sondern nur ein relatives vielfältig abgestuftes und diversificirtes Ueberwiegen oder Ueberwogenwerden der seelischen Urthümlichkeit im Verhältniß zu den übrigen Coefficienten der vorsittlichen Bestimmtheit und Eigenart; absolute Originale sind nur die beiden Stammväter des Geschlechtes, der Erstgeschaffene der Menschen, der, aus keinem Samen erzeugt, aus dem Staube der Erde gebildet wurde — und der zweite himmlische Mensch, der, ohne von Menschen zu empfangen, schöpferisch belebend und erneuernd in den Geschlechtszusammenhang der Menschheit einging und sich selbst zur haltenden und tragenden Mitte des Menschheitsganzen gemacht hat.

§. 14.

Die Seele ist nebstdem, daß sie Gestaltungsprincip ist, auch das Lebensprincip des Leibes, d. h. sie macht ihn lebendig, und erhält ihn, so lange er ist, lebendig. Ein Lebendiges ist der menschliche Leib wol schon im ersten Augenblicke seines Entstehens vermöge der Lebenskräfte, die im Zeugungssamen sind, und erhält sich in seiner embryonischen Existenz als Lebendiges theilweise durch seinen Zusammenhang mit dem Leben der Mutter, in deren Schooße er ruht; in dem Grade aber, als er sich als selbstständiger Organismus hervorbildet, wächst für ihn auch die Nothwendigkeit, ein besonderes Lebens- und Beseelungsprincip zu haben, und der belebende Einfluß der mütterlichen Seele kann jedenfalls nur ein secundärer

sein, da sie nicht Princip, sondern nur zeitweilige Hegerin des unter ihre Obhut gestellten neuen Lebens ist. Der Embryo hat also (wenigstens von einem bestimmten Moment an) bereits sein eigenes und besonderes Lebensprincip in sich, in dessen Kraft er lebt, obschon dieses Leben nicht erst durch jenes Princip geschaffen wird. Die in den gezeugten und bis zu einem gewissen Grade bereits entwickelten Menschenkeim eintretende neue Menschenseele geht in etwas ein, was bereits Leben und auch eine bestimmte, von den Eltern überkommene individuelle Gestaltung hat; indem sich ihm aber seine besondere Seele einsenkt, erhält er sein eigenthümliches und besonderes Lebens- und Gestaltungsprincip, und die gestaltende Thätigkeit vollführt sich als eine aus dem Innern herauswirkende Thätigkeit eben nur durch das Medium der Belebung, die nichts anderes, als continuirlich wirksame Reactivirung des schon vorhandenen Lebens ist. Die Erschaffung des Lebens ist ein Werk der Allmacht, welche dieses Wunder ihrer Macht im Leibe des ersten Menschen oder Menschenpaares wirkte; von da an geht dieses erstgeschaffene Leben in stets zunehmender Vervielfältigung von Generation auf Generation über, und jeder neu in den Gattungsverband des Menschheitslebens eintretenden Menschenseele wird in dem aus dem elterlichen Zeugungsacte resultirenden Producte ein lebendiges Substrat ihrer Belebungs- und Gestaltungsthätigkeit subministrirt. Die in den Leib oder Leibeskeim eingesenkte Seele machte also nicht etwas Todtes lebendig, sondern nimmt etwas Lebendiges und Lebensfähiges an sich, um es als Seele zu compliren, zu durchdringen und zu gestalten. Sie geht in das von den zeugenden Eltern gesetzte lebendige und lebensfähige Product, welches aus dem Doppelleben der Eltern herausgesetzt ist, als Evolutionsprincip ein, und wirkt als solches in dem, nach immanenten Gesetzen sich entwickelnden Leibesgebilde; sie führt es in Kraft dieser continuirlichen, von ihr ausgehenden Thätigkeitsantriebe von einer Stufe der Entwickelung zur anderen, bis diese auf ihrem Hochpunkte angelangt ist. Uebrigens tritt nach Erreichung des Hochpunktes

des leiblichen Lebens und der leiblichen Entwickelung allmälich, wenn auch langsam, eine Abnahme und eine Art Rückbildungsproceß des leiblichen Lebens ein, der nichts Befremdliches hätte, wenn die Seele einzig nur treibendes Princip einer nach immanenten Gesetzen vor sich gehenden Entwickelung des leiblichen Lebens wäre, von welchem man für diesen Fall sagen könnte, daß es denselben Bedingungen, wie alles übrige, aus befruchtetem Samen sich entwickelnde irdisch Lebendige unterworfen sei. Im Begriffe der Seele liegt aber mehr, als bloß dieß, daß sie treibendes Princip der leiblichen Entwickelung sei; die Seele hält und trägt den Leib, und es muß deßhalb gefragt werden, wie es komme, daß die Seele den Leib allmälich aus ihrer Macht läßt und dem Loose irdischer Vergänglichkeit anheimfallen läßt? Offenbar wol darum, weil sie ihn vom Anfange her nicht derart in ihrer Gewalt hatte, wie es ihr gemäß der Idee der Menschenseele als eines selbstigen und persönlichen entelechischen Principes der menschlichen Leiblichkeit zukommt.

Von dieser Erklärung des Todes weicht grundwesentlich diejenige ab, welche in J. H. Fichte's Anthropologie (siehe Oben Seite 8) gegeben wird. Während wir ihn als letzte Consequenz des zeitlichen Unvermögens der Seele zu einer vollkommenen, innerlichsten Fassung des Leibes erkennen, erscheint er bei Fichte als „Werk der organischen Seele," als ein Act der Selbstentleibung, der für das an's zeitliche Lebensende fallende antithetische Correlat der in den zeitlichen Daseinsanfang fallenden Selbsteinverleibung zu gelten hat. Fichte sieht den zeitlichen Tod des Menschen als eine normale Erscheinung an, und erblickt nur in der allgemein statthabenden Verfrühung desselben, so wie in den mit seinem Vorgange verbundenen krankhaft widrigen Erscheinungen etwas Abnormes, aus der Sünde, d. i. aus einer abnormen Zerrüttung des zeitlichen Menschenwesens Herrührendes. Fichte will, wie aus dem Angeführten erhellt, mit den religiösen Traditionen des menschlichen Geschlechtes nicht brechen, er will sie vielmehr den rationalistischen und naturalistischen Zeitirrthümern gegenüber als das ungleich Tiefere zu ehrenvoller Geltung bringen; auch macht es seinem speculativen

Tiefsinne Ehre, daß er im Gegensatze zu der seit Cartesius herkömmlichen abstract=dualistischen Entgegensetzung von Seele und Körper den Begriff der Seele als lebendigen Formprincipes des Leibes wieder zur Geltung zu bringen suchte. Gleichwol muß im Interesse wahrhafter unverfälschter Christlichkeit, die mit wahrhafter und unverfälschter Religiösität zusammenfällt, auf die Mängel hingewiesen werden, von welchen seine Anschauungsweise über den Menschen gedrückt wird. Es beruht zweifelsohne auf einer falschen Identificirung des ontologischen und ethischen Begriffes von Menschen, wenn der innere Mensch als der ganze Mensch und als das eigentliche Wesen des Menschen genommen wird, während dieses, schon der unbefangenen Anschauung zufolge, durch das Zusammensein von Seele und Leib constituirt wird. Damit hängt dann weiter auch die einseitige Stellung zusammen, welche er eben in der zu weit gehenden Annahme, daß die Seele oder das Formprincip implicite bereits den ganzen Menschen in sich schließe und selber der eigentliche Mensch sei, seiner „Gestaltungshypothese" im Gegensatze zur „Anpassungshypothese" zuweist (vgl. dagegen Hebr. 10, 5), während das Richtige doch ganz gewiß nur in der ebenmäßigen Vermittelung beider „Hypothesen" liegt (vgl. oben §. 13). Und so nahe es sich weiter legt, daß im mikrokosmischen Menschenleibe neben den tellurischen Elementen desselben auch ein sonnenhaftes und und astralisches Element enthalten sei (oder doch ganz gewiß ursprünglich enthalten gewesen sei), und so gerne man auch glauben mag, daß die im ethischen Leben sich klärende Seele dieses astralische Element als eine Hülle sich anbilde, die ihr bleibt, und von welcher umgeben sie aufwärts schwebt, wenn sie des vergänglichen Erdenleibes ledig geworden: so bilden doch nicht alle Seelen dieses astralische Element sich an, weil nicht alle sich ethisch klären; auch ist dasselbe nicht der ganze Leib in höherer Potenz, wie Fichte annimmt, sondern nur eine Potenz oder vielmehr ein Element höheren Ranges unter den die stoffliche Essenz des zeitlichen Lebens constituirenden Elementen, und als Element bloß Hülle, nicht Organ der Seele. Ist die Vorstellung von der Ausgeburt eines inneren Lichtleibes der Seele durch den Tod nicht erweisbar, so fällt auch die damit zusammenhängende Auffassung des zeitlichen Todes als einer, durch einen organischen Proceß des Seelenlebens und der Seelenthätigkeit herbeigeführten Abstreifung des äußeren, gröberen Leibes, wie denn überhaupt die moderne Anschauungsweise von der Selbstentleibung des

Genius in Menschen durch den Tod zu der ernsten und alten religiösen Vorstellung vom Tode als Strafe der Sünde nicht stimmt, und bereits die Vorstellung vom „Genius" im Menschen etwas Ueberfliegendes an sich hat, das, wie solches immer der Fall zu sein pflegt, auf einer anderen Seite durch ungerechte Verkennung dessen, was dem Menschen seiner Idee nach zukommt, sich rächt. Fichte verkennt den Adel und die Würde des zeitlichen Menschenthums, wenn er den Tod als ein normales Ereigniß ansieht, während derselbe vom verschuldeten Unvermögen der Seele zu der in ihrer ursprünglichen Bestimmung gelegenen vollkommenen Bewältigung und Durchgeistung des im ersten Menschen durch Gott selber ihr angebildeten Leibes zeugt. Fichte stellt eine dem zeitlichen Tode nachfolgende Wiedereinleibung der Seele in Aussicht, scheint aber jedenfalls anzunehmen, daß der gegenwärtige Erdenleib von der diesem Zeitleben entrückten Seele als ein grobstofflicher für immer zurückgelassen werde. Dawider ist zu erinnern, daß auch dieser irdischstoffliche Leib als symbolisirende Versichtbarung des inneren unsterblichen Geistmenschen eine edle Bildung sei, und eben nur in dieser an sich edlen Form sein eigenthümliches Sein und Wesen, seinen Bestand habe; nun kann aber nichts von dem, was an sich edel und würdig ist, schlechthin und unwiederbringlich dem Loose des Vergehens anheim gegeben sein, es wird vielmehr in der sein Wesen constituirenden Form ideell für immer begründet sein, und darum, wenn es zeitlich dem Loose des Vergehens anheim fallen sollte, eine Restituirung zu seinem wahren und vollkommenen Sein in einem über die zeitliche Vergänglichkeit hinausgerückten Zustande zu gewärtigen haben. Wäre die menschliche Wesenheit eine natura integra geblieben, so würde sofort schon auf Erden der ethischen Klärung des innern Menschen in Gott die Klärung des äußeren Menschen im inneren nachfolgen; und diese Wirkung der gottgeklärten Seele auf den ihr eignenden Leib wäre gewisser Maßen eine in höherer Ordnung erfolgende Wiederholung dessen, was sie als Gestaltungsprincip des Leibes in natürlicher Ordnung wirkt. Klärung also, nicht „Entleibung" wäre nach normalen Verhältnissen, wie sie aus der Idee des Menschenwesens sich ergeben, das die irdische Zeit abschließende Werk der Seele in Beziehung auf ihr Verhalten zu dem ihr eignenden Leibe; woraus zugleich auch erhellt, daß die physiologische Nothwendigkeit des Sterbens, welche Fichte urgirt, nicht, wie von seiner Seite geschieht, aus einem Uebermächtigwerden des inneren

Menschen über die äußere unzulänglich gewordene Darstellungsform seiner selbst erklärt werden könne, sondern aus einem Grunde entgegengesetzter Art sich ergebe. Vgl. das unten im §. 16 über die physiologischen Gesetze der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen Gesagte.

§. 15.

Die Seele, die dem Menschenleibe einwohnt, ist ihrer Idee nach die den Leib haltende und tragende Macht, wird aber auch ihrerseits vom Leibe gehalten und getragen, indem der Leib der Seele adhärescirt, und Substrat und Subject ihrer gesammten zeitlichen Lebensentwickelung ist. Das Halten und Tragen ist also ein wechselseitiges, nur mit dem Unterschiede, daß der Seele das Halten und Tragen primär, das Gehaltenwerden und Getragenwerden aber secundär zukommt, während vom Leibe im Verhältniß zu der ihn haltenden und tragenden Seele das Umgekehrte gilt. Das ursprüngliche Halten des Leibes an der ihm eingesenkten Seele ist noch kein Gehaltensein und Getragensein der Seele durch den Leib, sondern bloß ein Bedingtsein durch denselben; erst der bis zu einem bestimmten Grade entwickelte, ausgebildete und erstarkte Leib ist damit auch zugleich eine haltende und tragende Macht geworden — ist es aber eben nur durch die Thätigkeit der ihm eingesenkten Seele geworden. In der Idee der Seele hingegen als Belebungsprincipes liegt, daß sie das von ihr beseelte Gebilde innerlichst fasse und greife, und in Kraft dieses innerlichen Fassens und Greifens nicht bloß halte, sondern zusammenhalte, und demgemäß den Leib in einer Weise continire, wie der Leib die Seele niemals kann. Man kann wohl allerdings, wie man sagt: Anima continet corpus — auch sagen: Corpus continet animam; aber jedermann sieht sofort, daß das Continere in beiden Formeln einen verschiedenen Sinn hat. Von der Seele ausgesagt, bedeutet es ein actives „Zusammenhalten,“ vom Leibe ausgesagt bloß ein passives „Enthalten.“ Wenn nun die Seele die aus ihrer Idee sich ergebende Funktion des Zusammenhaltens vollkommen erfüllen würde, so würde der seiner stofflichen Natur nach auflösliche Leib

niemals der Auflösung anheimfallen können. Die wirklich eintretende Auflösung und thatsächliche Sterblichkeit des Leibes deutet also auf eine der reinen Idee des Menschenwesens widersprechende partielle Emancipation der sinnlichen Leiblichkeit von der Herrschaft der Seele, auf einen Riß hin, durch welchen das Menschenwesen innerlich entzweit, und in Folge dessen das von der Seele nicht vollkommen und innerlichst besessene Gebilde des Sinnenleibes dem Loose zeitlicher Vergänglichkeit anheimgegeben ist.

Daraus ergibt sich, daß die gegenwärtige Einigung von Seele und Leib eine unwahre ist, die durch den Tod geschieden werden muß, auf daß die wahre und rechte, der Idee des Menschen gemäße Einheit beider hergestellt werden könne, in welcher der Leib von der Seele innerlichst gefaßt und vollkommenst besessen werden soll, auf daß er ihr wahrhaft eigne. Die vom christlichen Glauben gelehrte zukünftige Auferstehung der Leiber ist sonach ein aus der Idee des Menschen sich ergebendes Postulat, das sich so gewiß erfüllen muß, als der Gottesgedanke vom Menschen wahr und ewig ist. Ist das Menschsein in einer unvergänglichen Idee begründet, so muß das durch den Tod gebrochene Menschenwesen in seiner vollen Integrität wiederhergestellt werden, und zwar unter den, einem ewig dauernden Sein entsprechenden Bedingungen. Die Resuscitation der verwesten Leiber ist ein Werk der Allmacht; die Formen derselben bestehen in Gottes Gedanken ewig fort, und bleiben auch in den Seelen, welchen die aufgelösten Leiber angehörten, bis zu deren Widerlebung geistig aufgehoben. Daraus folgt, daß jede Seele denjenigen Leib, welcher ihr während ihres irdischen Zeitlebens eignete, wieder an sich nehmen werde. Da aber die Seele nur in Gott frei und selig ist, so wird sie auch nur, wofern sie in Gott geklärt ist, einen freien und seligen Besitz des wieder an sich genommenen Leibes erlangen können, während im entgegengesetzten Fall der wieder angenommene und sodann unverwesliche Leib ein ewiger Kerker der Seele sein müßte.

§. 16.

Aus jener innerlichen Entzweiung des zeitlichen Menschenwesens erklärt sich denn auch die relative Unabhängigkeit des leiblichen Lebens von der Macht und vom Willen der Seele. Obschon die Seele die wirksame Ursache des leiblichen Lebens ist, so vermag

sie deßungeachtet dasselbe nicht vollkommen zu beherrschen, sie hat das von ihr gewirkte Leben nicht vollkommen in ihrer Gewalt, weder in ihrer natürlichen, noch in ihrer moralischen — und dieß deßhalb nicht, weil sie vom Anfange her das von ihr zu beseelende stoffliche Gebilde nicht innerlichst zu fassen vermag. Der Grund dieses Unvermögens kann nicht in der Seele, sondern muß in der Beschaffenheit des von ihr zu beseelenden stofflichen Productes des elterlichen Zeugungsactes gesucht werden; dieses Product muß so beschaffen sein, daß es eine vollkommenste Durchdringung von der in es gesenkten Seele nicht gestattet. Es ist nämlich das Ergebniß eines Actes und Momentes, in welchem die in das Menschenwesen gelegte schöpferische Kraft der zeugenden Eltern vom aufgeregten sinnlichen Lustgefühl überwältiget war, und von der Herrschaft des bewußten Willens der Eltern losgerissen wirkte. Wie nun das Product der Zeugung das Ergebniß der von der Herrschaft der Seele emancipirten Lebens- und Schöpferkraft ist, so widerstrebt es auch seinerseits einer vollkommenen Durchdringung und innerlichsten Bewältigung von Seite der ihm einzusenkenden Seele, und entwickelt demnach auch das von der Seele empfangene Leben in einer gewissen relativen Unabhängigkeit von der Seele, obschon die zeitliche Erhaltung desselben durch die continuirliche Action der Seele bedingt ist und die von der Seele ausgehenden Belebungsactionen gewisser Maßen die verborgenen Fäden sind, an welchen das zeitliche Leben des Leibes hängt. Von Art und Grad der Empfänglichkeit für diese Belebungseinflüsse hängt denn auch der Grad der Gesundheit und Dauer des in Folge seiner relativen Emancipation von der Herrschaft der Seele nach rein natürlichen Gesetzen sich entwickelnden leiblichen Lebens ab; diese rein natürlichen Gesetze sind physiologische Gesetze, welche für jeden Thierkörper gelten, und auch für den menschlichen Leib insoweit, als er durch die relative Entfremdung seines Lebens von der durchgreifenden Herrschaft der Seele in Rücksicht auf seine Existenz-Bedingungen den Thierkörpern gleichsteht.

Aus dem Gesagten läßt sich das relativ Wahre in der falschen und irrthümlichen Anschauung derjenigen erkennen, welche, bei der erfahrungsmäßigen relativen Unabhängigkeit des leiblichen Lebens von der Herrschaft der Seele stehen bleibend, aus dem Menschen eine Art centaurischen, aus Thier und Geist zusammengesetzten Wesens machen, in welchem der Geist das Thier reitet. Diesem rohen, unvermittelten, und, so zu sagen, naturalistischen Dualismus stellt sich in der cartesischen Anthropologie ein unlebendiger, mechanistischer, künstlicher Dualismus gegenüber. Die cartesische Schule faßte nämlich den Leib als bloße Maschine auf, und hob damit den Begriff der Seele als Belebungsprincipes des Leibes auf; die Menschenseele nach ihrem activen Vermögen ist den Cartesianern wesentlich nur Geist, d. i. Denk- und Willenskraft. Diese Auffassung der unsterblichen Menschenseele wurde in unserem Jahrhunderte auch noch von dem priesterlichen Wiener Philosophen A. Günther beibehalten, und der ausgefallenen Belebungsfunction der Menschenseele ein im Menschenleibe als solchem enthaltenes Vitalprincip substituirt, das von einigen Anhängern Günthers mit dem nicht sehr glücklichen Ausdrucke „Leibseele" bezeichnet wurde. Die Günther'sche Anschauungsweise ist von dem vorerwähnten Centaurismus allerdings durchgreifend verschieden, hat aber mit demselben einen unvermittelten Dualismus gemein, der es zu einer wahrhaften und tiefsten Erfassung der Wesenseinheit der menschlichen Persönlichkeit nicht kommen läßt, also auch nicht die richtige Mitte zwischen den vorerwähnten beiden verfehlten Formen des anthropologischen Dualismus darstellt. Vgl. hierüber meine Schrift über Franz Suarez (Regensburg, 1860.) Bd. II. S. 113.

§. 17.

Die Menschenseele vermag das ihr zeitlich eignende stoffliche Leibesgebilde mit ihrer Wirksamkeit nicht vollkommen zu durchdringen, und demnach auch das in relativer Unabhängigkeit von ihr sich entwickelnde Leben desselben nicht vollkommen zu beherrschen. Gleichwol ist sie durch ein innigstes Band mit dem ihr eignenden Leibe verbunden, welches sie, soweit nicht die natürliche Auswickelung des vergänglichen Leibes die Auflösung desselben herbeiführt, nur durch Acte widernatürlicher Gewaltsamkeit brechen kann. Diese

natürliche Gebundenheit an den Leib muß von der Seele bei ihrem Unvermögen, ihre Wirkungsmacht über ihn vollkommen zu bethätigen, als eine gegen die Idee ihres Wesens streitende Hemmung empfunden werden; und da sie, obwol das Innerste im Leibe, ihn dennoch nicht vollkommen trägt, so muß sie in jedem Momente, in welchem sie sich durch den ihr eignenden Leib und dessen Thätigkeiten und Verrichtungen in ihren eigenen Thätigkeiten und Verrichtungen nicht unterstützt und getragen, sondern vielmehr retardirt und gehemmt fühlt, ihr Sein im zeitlichen und vergänglichen Leibe als eine Art von Beschwerung und Herabdrückung ihres Wesens empfinden. (Vgl. Weish. 9, 15.) Sie muß ferner zufolge ihres Unvermögens, das in Kraft ihrer vitalen Thätigkeit entwickelte leibliche Leben vollkommen zu beherrschen, auch die Begehrlichkeit der sinnlichen Triebe erfahren, deren ungeordnete, und gegen den sittlichen Lebensconcent streitende Regungen sie durch Kampf niederhalten muß, während sie die Triebkräfte, aus welchen jene Regungen und Begehrungen hervorgehen, sich absolut dienstbar zu machen nicht im Stande ist. Die Seele empfindet die wider ihren Willen sich ihr aufdringenden Begehrungen der sinnlichen Triebe als eine Schmach, die ihr Scham abnöthiget; der Affect der Scham ist das unwillkürliche Zeugniß und Bekenntniß der Entehrung, welche der Seele aufgeladen wird durch die Zumuthung, von den Regungen des sinnlichen Trieblebens sich gefangen nehmen zu lassen und die Reinheit ihres geistigen Wesens durch freiwillige Versenkung in die Lust am Sinnlichen beflecken zu sollen. — Ihre natürliche Gebundenheit an den Leib, welchem sie innerlichst eingesenkt ist, ohne durch ihre Wirkungsmacht sein Leben und seine Funktionen vollkommen zu beherrschen, bringt es endlich mit sich, daß sie durch alle jene Störungen seiner vitalen Verhältnisse, welche sie durch die ihr als Vitalprincip zustehende Thätigkeit nicht abzuwenden vermag, afficirt und in eine Art Mitleidenschaft mit dem Leibe gezogen wird, und an die Stelle der gesollten Activität, deren sie nicht fähig ist, ein als Schmerz empfundener Zustand des Leidens

tritt, dessen Träger im Menschen allezeit die Seele als Princip der Empfindung ist.

§. 18.

Das Empfinden ist das Innewerden eines sinnlichen Eindruckes. Das leibliche Medium dieses Innewerdens ist der Nerv, gleichsam ein Lichtfaden, welcher den leiblich appercipirten Eindruck an die Stätte leitet, wo ihn die Seele appercipirt. Die Physiologie unterscheidet zwischen Empfindungsnerven, welche die sinnlichen Eindrücke vom Orte der Erregung an die Stätte der seelischen Apperciption leiten, und zwischen den sogenannten motorischen Nerven, welche die Rückwirkung der Seele auf die appercipirten Eindrücke an die Organe der willkürlichen Bewegung vermitteln. Beide Arten von Nerven und Nervenströmungen weisen auf das Gehirn als Stätte der bewußten Apperception und selbstthätigen Reaction im psychisch-sinnlichen Empfindungsleben zurück. Vom Sitze des bewußten Innewerdens sinnlicher Empfindungen ist der Sitz des seelischen Empfindungslebens zu unterscheiden, als welcher insgemein das Herz bezeichnet wird, an dessen Orte die psychisch-sinnliche Individualität sich selber und ihr Leben innert, während die Seele in den Apperceptionen des bewußten Empfindungslebens, die sich an der Stätte des Gehirnes vollziehen, etwas ihr Aeußeres und gegenständlich von ihr geschiedenes inne wird und wahrnimmt. Daraus ergibt sich, daß die seelischen Empfindungen des Herzens zwar inniger, jene des seelischen Appercipirens im Gehirne aber objectiver sind; die seelischen Herzensempfindungen sind Empfindungen des ganzen Menschen, die des Gehirnes Apperceptionen der Seele als solcher; Object der Herzensempfindungen sind Affectionen, Zustände und Bewegungen des seelischen Trieb- und Empfindungslebens, Object der bewußten Sinneswahrnehmungen sinnliche, vom seelischen Selbst verschiedene Objecte. Durch dieses beiderseitige Verhältniß von Hirn und Herz ist das Herz als Sitz der aus der seelischen Tiefe des Menschenwesens urspringenden Gefühle, das

Gehirn aber als Stätte des aus dem sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen sich entwickelnden geistigen Denklebens präfigurirt; an beiden Stätten faßt die den ganzen Leib umgreifende und durchwirkende Seele sich in selber zusammen, im Herzen specifisch als Seele, im Gehirne als Geist und Wille. Die Abdominalregion, welche als Unteres dem Haupte, wie dem Herzen antithetisch gegenüber steht, ist wol auch von der Seele durchwohnt und durchwirkt, jedoch so, daß diese daselbst (im gewöhnlichen Lebenszustande) zu einer Sammlung in sich selber nicht gelangt; sie steht der in sich gesammelten Seele gewissermassen als äußere und aus dem eigenen Orte der Seele herausgerückte Region gegenüber, in welcher ebendeßhalb die Seele nicht bei sich selbst sein kann, sondern in bewußtlos träumerisches Bilden versunken bleibt, und in den Functionen leiblicher Vegetation und Animalisation aufgeht. In den organischen Verschlingungen des leiblichen Organismus läßt sich aber keine Region desselben als eine absolut äußere oder absolut innere bezeichnen; der Charakter eines wahrhaft organischen Gebildes besteht vielmehr darin, daß in demselben jegliches Aeußerliche relativ zugleich auch ein Innerliches ist und das Innerliche ihm gegenüber relativ zu einem Aeußeren herabgesetzt wird. Dieß gilt demnach auch von der Abdominalregion, die nicht nur die eigentliche Bildungsstätte des Gesammtleibes und der lebendige Herd seiner continuirlichen Selbstproduction ist, sondern, wie sie der untere Uransatz des Gesammtleibes ist, so auch in einem gewissen Sinne diesen selber in sich faßt und zwar so, daß die in's bewußtlos träumerische Bilden versunkene Seele daselbst wie an ihrem eigensten Orte ist, an welchem ihr im Schlafwachen und Hellsehen der gewohnte Ort ihrer Sammlung in sich selber zu einem äußeren Orte wird. Andererseits aber hat die Localisirung der selbstbewußten Seele an dieser Stätte ein völliges Zurücktreten ihres Selbstbewußtseins zur Folge, sie geht im Schauen nach Außen auf, ohne Fähigkeit, sich selbst zu denken oder wahrzunehmen; die Abdominalregion ist die Nachtregion des menschlichen Leibes, der Zustand des Hellsehens eine beim Zurück-

treten des oberen irdischen Taglebens in dieser unteren Region aufleuchtende Mondeshelle.

§. 19.

Das helle Tagleben des sinnlich-irdischen Empfindungslebens hat seine Stätte im Haupte, wo nicht nur letztlich alle Nervenströmungen der leiblichen Sensation im Gehirne einmünden, sondern auch der Sitz der Organe für jene besonderen und distincten Wahrnehmungen und Wahrnehmungsarten ist, deren der Rumpfleib, obwol nach Innen und nach Außen wesentlich sensibel, aus sich nicht fähig ist. Im Hinwegsehen vom allgemeinen Vitalsinne, der nicht so sehr eine besondere Art des Empfindens, als vielmehr einen Complex und eine Resultante verschiedener theils örtlicher theils allgemeiner Apperceptionen darstellt, in welchen die empfindende Seele die Zustände des leiblichen Lebens inne wird, läßt sich die Sensation des Rumpfleibes in eine gekreuzte Vierheit von Sensationen zerlegen, die in den Gegensätzen von Haut- und Gefühlssinn, Tast- und Geschlechtssinn den Gegensatz von äußerlicher und innerlicher Wahrnehmung, oberem und unterem Wahrnehmungsorgan darstellt, und die im Sinnenleben des Hauptes statthabende Gegensätzlichkeit zwischen Gesicht und Geschmack (oberster und unterster Hauptsinn), Gehör und Geruch (verinnerlichte und im äußeren Objecte aufgehende Apperception) reflectirt. In Bezug auf ihren Rang und ihren Werth für das seelische Erkennen lassen sich die Sensationen in höhere und niedere, subjective und objective abtheilen. Je höher und edler der Sinn, desto weniger ist in seinen Apperceptionen eine sinnliche Erregung fühlbar, und desto verwandter ist seine Function jener des Vorstellens; in der Function des Gesichtssinnes stellt sich der Seele das Object der Wahrnehmung selber schon vor, die Seele appercipirt es in dem ihr präsentirten Bilde des Gegenstandes, das sich auf der Netzhaut abzeichnet.

Das Vorstellen ist, wie das Empfinden, ein Act der Seele, und mit dem Acte das Empfindens auf's Engste verknüpft, jedoch so, daß, während im Empfinden sich das Object der Seele präsen-

tirt, im Vorstellen die Seele selber den Gegenstand sich gegenwärtig hält. Die Seele kann sich übrigens, so weit sie nicht selbst erfindet, nichts Anderes vorstellen, als was ihr durch die Empfindung präsentirt wird; und soweit diese bloß subjectiver Natur ist, muß es auch die ihr entsprechende Vorstellung sein. So ferne das An-sich des sinnlich Erscheinenden nicht im Vorstellen, sondern im Denken aufgegriffen wird, ist alles Vorstellen nothwendig subjectiv; aber innerhalb dieser metaphysisch-nothwendigen Subjectivität des Vorstellens macht sich wieder der Unterschied und Gegensatz zwischen Subjectivität und Objectivität der Vorstellung geltend, je nachdem der Vorstellende entweder bloß die Vorstellung von einer bestimmten Weise zu empfinden, und zugleich auch eine Vorstellung von dem die Empfindung verursachenden Gegenstande hat. Die objectivste Sinnesvorstellung ist jene des Gesichtes; die Gesichtsempfindung setzt sich durch sich selber in eine Vorstellung um, welche sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, während in den übrigen Sinnesvorstellungen vorherrschend und größeren Theils nur der Eindruck des einwirkenden Gegenstandes auf das empfindende Subject sich reflectirt. Beim Sehen ist die Seele, so zu sagen, im Auge, und wird bei gespanntem, angestrengtem Sehen so zu sagen selber ganz Auge; in den Empfindungen der übrigen Sinne tritt sie weniger oder gar nicht aus sich heraus, und läßt nur durch den Sinn auf sich wirken.

Man kann die Sinne und Sinneswahrnehmungen des Menschen in mannigfaltiger Weise classificiren und gruppiren, wobei die räumliche Location der einzelnen Sinnesorgane im leiblichen Organismus, der Objectivitätsgrad der verschiedenen einzelnen Wahrnehmungen und Wahrnehmungsarten, und der Dignitätsgrad der ihnen entsprechenden Wahrnehmungsobjecte als maßgebende Gesichtspuncte sich darbieten. Wie immer man aber classificiren und gruppiren mag, allezeit wird man letztlich auf eine stetig fortschreitende Reihe kommen, deren einen Endpunkt der Gesichtssinn als der objectivste, räumlich höchst locirte, hellste und geistigste Sinn constituirt. Stellt man ihn der Gesammtheit aller übrigen sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeiten des Leibes, den Vitalsinn mit inbegriffen,

gegenüber, so bildet dieser letztere den entgegengesetzten Endpunkt der Reihe, indem er sich dem in die reine Objectivität des Sinnesdaseins versenkten Auge als die reine Subjectivität des sinnlichen Lebensgefühles gegenüber stellt. Abstrahirt man vom Vitalsinn, sofern dieser gar kein specifisches Organ seiner Apperceptionen besitzt, so bildet der räumlich tiefstlocirte Geschlechtssinn das unterste Glied einer Reihe, die bis zum Gesichtssinne als räumlich höchst locirtem Sinne aufwärts führt (Geschlechtssinn, Gefühlssinn, Hautsinn, Tastsinn, Geschmack, Geruch, Gehör, Gesicht). Scheidet man die drei untersten Glieder dieser Reihe als rein subjectivistische Apperceptionsarten aus, so tritt an die Stelle des Geschlechtssinnes der Tastsinn als unterstes Glied der Reihe und, so zu sagen, blindester der besonderen Sinne dem Gesichtssinne als oberstem besonderem Sinne gegenüber. Die Benennung „Sinn" ist nach ihrer specifischen Bedeutung von jeher auf die sogenannten fünf „besonderen Sinne" beschränkt worden, da eben nur sie die sinnliche gegenständliche Wirklichkeit als solche zum Objecte haben, wie sie denn auch in ihrer ordnungsmäßigen Aufeinanderfolge das subjective Correlat zu den fünf Hauptformen aller sinnlich wahrnehmbaren Gegenständlichkeit bilden. In der Aufeinanderfolge von Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast reflectirt sich dieselbe Ordnung im Herabsteigen vom Höchsten, Einfachsten und Feinsten zum Gröbsten, Dichtesten und Niedrigsten, die sich in der Aufeinanderfolge von Licht, Luft, schwebenden Dünsten, tropfbarer Flüssigkeit, festen Stoffen und Körpern darstellt. In aufwärts steigender Ordnung repräsentiren die fünf besonderen Sinne eben so viele Stufen des Fortschreitens zu stets höheren, vollkommeneren und das Object durchgreifender bewältigenden Arten der Wahrnehmung. Der unterste der besonderen Sinne, der Tastsinn, dessen specifisches Organ die Hand ist, ist so zu sagen, der blindeste der Sinne, und appercipirt nur die alleräußerlichsten Eigenschaften der Dinge, soweit nämlich dieselben dem sinnlichen Objecte durch mechanischen Contact sich abfühlen lassen. Ihm zunächst steht der Geschmacksinn, dessen Organ, die Zunge, gleichfalls eine unmittelbare Betastung ihres Objectes nöthig hat, aber nicht durch den mechanischen Contact als solchen, sondern mittelst chemischer Affection zur Geschmacks-Wahrnehmung gelangt und damit die Erkenntniß einer innerlichen Qualität des betasteten Objectes vermittelt. Aehnliches gilt vom Geruchsorgan, nur daß dieses keines unmittelbaren Con-

tactes mit dem riechenden Objecte bedarf, und, wie es räumlich höher locirt ist, so auch feinerer Wahrnehmungen, als das Geschmacksorgan, fähig ist. Die dritte und höchste Classe der besonderen Sinne wird durch das Gehör und Gesicht constituirt, deren ersteres durch die Schallwellen der Luft, letzteres durch die Wellen des Lichtäthers zur Wahrnehmung sollicitirt wird; das Medium der Gesichts-Wahrnehmung ist somit das feinste und weittragendste, seine Wahrnehmungen mithin die weitreichendsten und am meisten vergeistigten, in welchen, wie schon erwähnt, das Empfinden bereits in's Vorstellen übergeht. Das Gesicht ist der klarste, hellste und objectivste der Sinne, in dessen Apperceptionen dem menschlichen Wahrnehmen der mundus sensibilis am vollkommensten aufgeschlossen ist, so wie durch ihn auch die vollkommensten Eigenschaften der Sinnendinge als solcher, deren Schönheit durch Farbe und Gestalt bedingt ist, wahrgenommen werden. Von der Schönheit der Sinnenwelt, d. i. von den höchsten und edelsten sinnlich faßbaren Reizen der Körperwelt (κοσμος) wissen wir durch den Gesichtssinn, in dessen Apperceptionen einem sinnestiefen geistigen Verständniß der Körperwelt und ihrer Erscheinungen die wahre und ächte Erkenntniß des Reiches der sichtbaren Dinge sich vermittelt (Röm. 1, 20). Der sinnliche Mittler dieser Erkenntniß ist das Licht, dessen erregende und gestaltende Kräfte jenem wundervollen Reize der Dinge, deren Complex wir Welt nennen, zur Ausgeburt verhelfen; in den Apperceptionen des Gehörorgans setzt sich der dem sichtbaren Weltganzen eingeschaffene Rythmus in subjective Tonempfindungen um, die Musik ist, ihrer Idee nach, die in Tonempfindungen umgesetzte Rythmik des sichtbaren Universums. So bedingen sich wechselseitig Gestalt und Ton, Farbe und Klang, wie Objectives und Subjectives, Idee und Gefühl, in deren inniger Wechseldurchdringung das Menschendasein geistig sich in lautere Harmonien auflöst, und zum seligen Genusse würde, wenn nicht die Apperceptionen und Begehrungen der niederen Sinne und Triebe sich störend und trübend in das seelisch vergeistigte Genußleben der höheren Sinnes-Apperceptionen eindrängten. Hitze und Kälte, Hunger und Durst, körperliche Aufregung und Abspannung, sinnliches Lustgefühl, Schmerzgefühl und Schwergefühl, widrige Affectionen empfindlicher Organe beeinträchtigen und hemmen den vollen ungetrübten Fluß eines reinen und hellen höheren Sinnenlebens; und es gibt nur Einen Zustand, in welchem das seelisch vergeistigte Sinnenleben den Leidenheiten der

gröberen Leiblichkeit völlig entrückt erscheint — die Clairvoyance, in deren Zuständen der Mensch innerlich sehend und hörend, und seine eine Leiblichkeit ihm durchsichtig wird. Nur ist dieser, auf einer Umstellung der Lebenspole beruhende Zustand nicht der normale und natürliche, indem der Mensch mit der Empfindung auch der spontanen Macht über die seinem Empfinden entrückten Leibesorgane verlustig geht. Allerdings wird er damit auch allen Regungen und Reizungen des niederen Trieblebens entrückt; aber dieses Entrücktsein hat keinen ethischen Werth anzusprechen, der eben nur in der spontanen, selbstthätigen Beherrschung der sinnlichen und natürlichen Triebe besteht. Die psychologisch-physiologische Bedeutung des Hellsehens besteht in der Einrückung des gesammten seelischen Empfindungslebens in das feinste und innerlichste aller Medien der Sinneswahrnehmung, in den alles Körperliche durchdringenden Lichtäther, woraus sich eben sowol das innerliche Sehen und die Fernsicht, als auch die Reinigung und Klärung des inneren Empfindungslebens erklärt.

Empfindung ist Umsetzung sinnlich-leiblicher Eindrücke in die bewußte Wahrnehmung der Seele. Beim Thier ergibt sich die Empfindungsfähigkeit aus dem Begriffe desselben als eines lebendigen Sensitivwesens; beim Menschen erklärt sich die Möglichkeit und Fähigkeit des Empfindens aus der Eingesenktheit der Seele in das zur Reception von Sinneseindrücken organisirte Leibesgebilde und aus der Verwachsenheit der Seele mit dem Leibe zur Wesenseinheit. Wenn das sinnliche Empfinden der Menschenseele ein Räthsel ist, so liegt das Räthselhafte nicht in der Thatsache des Empfindens als solcher, sondern in jener Verwachsenheit von Seele und Leib, welche jenes leidende Innewerden der Seele, das man Empfinden nennt, bedingt. Die Empfindungsfähigkeit der Menschenseele an sich erklärt sich daraus, daß sie nicht reinste und höchste Geistigkeit ist, vielmehr ihrem kosmischen Range nach in der Reihe der geistigen Existenzen die unterste Stufe einnimmt. Ein Engelgeist wäre auch in einem sterblichen Menschenleibe eines sinnlichen Empfindens gleich uns Menschen nicht fähig, sondern nur eines leidenlosen Wahrnehmens oder eines von leidenden Empfindungen völlig freien Vorstellens — nicht weil er etwa an sich leidenlos wäre, sondern weil er über jene Art von Leidenheiten, welchen die Menschenseele als „Seele" unterworfen ist, erhaben ist. Aus dem Gesagten erhellt bereits, daß die sinnliche Empfindung ein in's Innere der appercipi-

renden Seele hineingenommener Zustand ist, dessen Wiederschein im Bewußtsein die Vorstellung macht. Das Vorstellen eignet der Seele als denkfähigem Wesen, wie ihr als leidensfähigem Wesen das Empfinden eignet; das Vorstellen bezeichnet, für sich genommen, das erste Aufdämmern des geistigen Denklebens, welches im menschlichen Innenleben aus dem sinnlichen Vorstellungsleben sich herausringt, und zunächst und zumeist aus demselben seinen Stoff und seine Nahrung zieht. Damit ist nun auch schon der wesentliche und charakteristische Unterschied zwischen Vorstellen und Empfinden angedeutet, und wir müssen es mißbilligen, wenn im Sinne der Herbart'schen Schule Empfinden und Vorstellen identificirt, und die Empfindung selber als Vorstellung („durch Uebertragung des Nervenreizes auf die Seele entstandene Vorstellung") definirt wird. Man erkennt unschwer den Zusammenhang dieser Identification von Empfindung und Vorstellung mit der Gesammtanschauung des Herbart'schen Systems. Die Herbart'sche Philosophie beschäftiget sich mit dem Gegensatze von Sein und Schein; die sinnliche Empirie zeigt uns das Scheinende, das vernünftige Denken soll uns das hinter dem Scheinen stehende und es erklärende Seiende zeigen. Sofern nun das Scheinen und Scheinende unser Vorstellen erfüllt, muß die Vorstellung eben so subjectiv sein, als die Empfindung, oder vielmehr mit der Subjectivität des Empfindens völlig zusammenfallen; die objective, d. i. der wahren, an sich seienden Beschaffenheit des in der Erfahrung Gegebenen entsprechende Erkenntniß gehört ausschließlich dem vernünftigen Denken an. Damit ist also die objective Wahrheit der Sinneserkenntniß als solcher schlechthin negiert, die objective Wahrheit unserer Naturauffassung beginnt erst in dem über dem empiristischen Vorstellungs-Bewußtsein erhabenen mathematischen Denken, in dessen Operationen Herbart das seinem Monadismus entsprechende Vehikel seiner philosophischen Nachweisungen und Deductionen fand. Daß die ganze und volle Objectivität des Erkennens erst in der über das sinnliche Vorstellen hinausliegenden Region des vernünftigen Denkens anhebe, wird kein Vernünftiger läugnen; unter den irdisch lebendigen Wesen ist eben daher einzig der Mensch einer wahrhaft objectiven Erkenntniß der sinnlichen Außendinge fähig. Es darf indeß nicht verkannt werden, wie inner dem Bereiche des sinnlichen Empfindungslebens in aufwärts steigender Entwickelung des Sinnenlebens eine stufenweise fortschreitende Annäherung an eine stets objectivere Auffassung der Sinnendinge

statt habe, die in den Apperceptionen des Gesichtssinnes in ein wirkliches, wenn schon rein sinnliches Erkennen übergeht. Mit dem bereits auf den niederen Stufen des thierischen Lebens beginnenden Heraustreten besonderer Sinne aus dem allgemeinen Empfindungsleben wird der erste Schritt aus der reinen Subjectivität des bloßen Empfindungslebens herausgethan, und zum Erkennen der Dinge als solcher fortgeschritten, welches im Sehen der Dinge, d. i. in der Erfassung ihrer Formen gipfelt. Der Unterschied zwischen sinnlichen und geistigen Erkennen ist eben nur dieser, daß im geistigen Erkennen oder im Denken die eigentlichen Wesensformen der Dinge, im sinnlichen Sehen aber nur der sinnliche Abdruck und Ausdruck dieser Formen im gestaltungsfähigen Stoffe appercipirt und erkannt wird. Die ideelle Bedeutung dieser Symbolisirung der Wesensformen der Dinge durch ihre äußere sichtbare Selbstdarstellung kommt nicht zu ihrem Rechte in einer Doctrin, die das tiefere Verständniß der Dinge und ihrer Erscheinungen einzig in Ermittelung statisch-dynamischer Größenverhältnisse und Beziehungen zwischen den die Erscheinungen causirenden „Grundwesen" sucht, deren Annahme doch selber nur einen durchaus hypothetischen Charakter an sich trägt, und soweit sie einem tieferen morphologischen Verständniß der sichtbaren Dinge (vgl. unten §. 25, Anm.) Abbruch thut, ganz gewiß unrichtig ist.

§. 20.

Wenn durch die unmittelbare Empfindung oder durch die Vorstellung, in welche die Empfindung sich umsetzte, oder welche durch die Empfindung geweckt wurde, irgend einer der dem Leben des empfindenden Subjectes eignenden Triebe geweckt wird, tritt der Zustand des natürlichen Begehrens ein, dessen Acte das Verlangen und das Verabscheuen sind. Die durch sinnliche Empfindungen und Vorstellungen geweckten Begehrungen sind entweder rein sinnlicher Art, so weit nämlich durch die Empfindung oder Vorstellung ein der sinnlichen Natur des Menschen eignender Trieb erregt wird; oder sie sind Begehrungen, die dem Lebendigen als solchem zukommen und deßhalb auch noch dem Menschen mit den vernunftlosen Sinnenwesen gemein sind, aber bei ihm nicht

unter die Kategorie der rein sinnlichen Begehrungen fallen, weil er nicht ein bloßes Sinnenwesen ist; sie können endlich specifisch seelischer Natur sein, so weit nämlich durch die sinnliche Empfindung oder Vorstellung ein der Seele in ihrer übersinnlichen Wesenheit angehöriger Trieb angeregt wird. Eine solche Anregung ist aber nur unter der Voraussetzung denkbar, daß die der Seele nach ihrer übersinnlichen Natur eignenden Triebe anderweitig schon geweckt sind; sie ist daher, an sich betrachtet, eine zufällige Folge der sinnlichen Empfindung oder Vorstellung, und gehört einem höheren, über den Bereich des sinnlichen Empfindungsleben hinausliegenden Gebiete der inneren Lebensthätigkeit des Menschen an. Die rein sinnlichen Begehrungen und Verabscheuungen sind nicht Acte der Seele, sondern des durch die Thätigkeit der Seele sustentirten leiblichen Sinnenlebens; die Begehrungen des Menschen als eines Lebendigen sind, weil Acte des Menschen, Acte der Seele, kraft welcher der Mensch ein Lebendiger und als Lebendiger thätig ist, und drücken ein Interesse aus, welches dem Menschen in seiner seelisch-leiblichen Existenz wesentlich ist. Beide Arten von Begehrungen sind im Menschen ohne sein bewußtes und absichtliches Zuthun, praeter voluntatem suam, vorhanden, und dieß gehört zur natürlichen Ordnung im zeitlichen Menschenwesen; daß sich aber diese Begehrungen gegen seinen Willen geltend machen und ihm etwas seinen geistig-sittlichen Ueberzeugungen und Strebungen Widerstreitendes aufdringen wollen, gehört nicht zur natürlichen Ordnung im Menschenwesen, sondern muß aus einer ungehörigen Gestörtheit dieser Ordnung, aus einer relativen Entzweiung zwischen der geistigen und sinnlichen Natur des Menschen und zwischen dem zeitlich-irdischen und höheren sittlichen Selbst des Menschen erklärt werden. Da nämlich der Mensch nicht reines Sinnenwesen, sondern vielmehr ein sinnenbegabtes Vernunftwesen, und die Vernünftigkeit die specifische Form seines Wesens im Unterschiede von jenem des reinen Sinnenwesens ist, so sollte es in ihm keine anderen sinnlichen Begehrungen geben als solche,

welche mit seiner vernünftigen Natur und den derselben natürlichen oder angemessenen Begehrungen in vollkommenem Einklange sind; und eben so sollten jene Begehrungen, welche nicht aus bloßen Erregungen sinnlicher Triebe stammen, sondern natürliche Begehrungen des ganzen Menschen sind, mit dem, was sein Vernunftsinn natürlicher Weise begehrt oder biliget, in ungestörtem Einklange stehen. Dieß ist jedoch thatsächlich nicht der Fall; der Mensch fühlt sich vielmehr durch das Gebot seiner vernünftigen Natur oftmals aufgefordert, mit den Begehrungen seiner sinnlichen Triebe zu ringen, und auch solche Begehrungen, die nicht Triebe der bloßen Sinnlichkeit, sondern des ganzen Menschen sind, niederzukämpfen und zu verläugnen. Daß sich solche Triebe unabhängig von seinem vernünftigen Wollen regen, deutet auf eine relative Unabhängigkeit des natürlichen Trieblebens von der Herrschaft der Seele, und somit auf einen Zustand der Unvollendung hin; daß sich solche Triebe gegen sein geistiges und vernünftig nothwendiges Begehren und Streben auflehnen, deutet auf eine Entzweiung, auf einen Widerspruch in seinem Wesen hin, der mit der Idee des menschlichen Wesens und der durch dieselbe geforderten natürlichen und ethischen Prävalenz des rein Seelischen über das Sinnliche und über die vom sinnlichen Lebensgefühl und von der irdischen Daseinslust beeinflußten menschlichen Begehrungen sich nicht vereinbaren läßt.

§. 21.

Die Functionen des sinnlichen Empfindungsleben im Menschen sind, obwol durch das Vorhandensein der Seele im Menschenwesen bedingt, zunächst nicht Acte der Seele, sondern der in Kraft der Seele belebten und lebendig erhaltenen sinnlichen Leiblichkeit. Der Seele gehört an sich nur das Appercipiren dessen an, was in der Region des sensuellen Lebensthätigkeit vor sich geht; in Kraft dieser Apperception aber werden jene Vorgänge zu bewußten Vorgängen, die leiblich recipirten Eindrücke und Leidenheiten zu bewußten Empfindungen, die durch die recipirten Eindrücke hervor-

gerufenen Reactionen der lebendigen Triebe der sinnlichen Leiblichkeit zu bewußten Begehrungen. Nun soll aber das gesammte leiblich-sinnliche Trieb- und Empfindungsleben, so weit es durch den bewußten und selbstthätigen Willen der Seele bestimmbar ist, auch von demselben bestimmt und hiedurch in die Form des Geistlebens der Menschenseele hineingebildet werden. Damit ist vorausgesetzt, daß die Seele abgesehen von ihren Beziehungen zu dem ihr eignenden Leibe ein selbstständiges Leben in sich selber lebt, in dessen Verrichtungen sie nicht nur über die natürlichen Begehrungen des sinnlichen Trieblebens und über die auf die zeitliche Selbsterhaltung und Selbstförderung des Menschenindivid's abzweckenden Bestrebungen hinausgreift, sondern auch ein entschiedenes Uebergewicht über das von ihrem bewußten Selbstwillen unabhängig sich entwickelnde Sinnenleben zu gewinnen, und in Kraft dieses Uebergewichtes die ordungsgemäße ethische Herrschaft des Willens über das sinnliche Triebleben und über die Interessen der zeitlich-irdischen Selbsterhaltung und Selbstförderung wirksam zur Geltung zu bringen vermag. Die Seele entwickelt dieses ihr selbsteigenes Leben in der Richtung ihres Denkens und selbstthätigen Wollens auf übersinnliche geistige Ziele, auf welche bei beharrlicher Andauer jener Richtung unwillkürlich auch die natürlichen Empfindungen und Begehrungen der Seele hingelenkt werden, die als seelische Empfindungen und Begehrungen von den sinnlichen Empfindungen und Begehrungen wol zu unterscheiden sind, und nicht dem vergänglichen äußeren, sondern dem unvergänglichen inneren Menschen angehören. Der Complex jener psychischen Empfindungen und Begehrungen macht dasjenige aus, was man Gemüth nennt, dessen sittliche Ausbildung und Veredlung dem inneren seelischen Menschen über den äußeren Sinnenmenschen jenes natürliche Uebergewicht zu verschaffen hat, durch welches die ethische Herrschaft des geistigen Willens über den sinnlichen und auf das Zeitlich-Irdische gerichteten Menschen in uns gestützt und getragen sein soll.

§. 22.

Das geistige Dasein und Leben der Seele beginnt mit ihrem Erwachen zum selbstthätigen Denken, dessen Verrichtungen die dritte höhere Lebensstufe derselben über der bewußtlosen Thätigkeit ihrer entelechischen Wirksamkeiten und über den bewußten Leidenheiten ihres sensitiven Lebens bilden, und in genetischer Folge an letztere sich anschließen und durch dieselben vorbereitet werden. Die durch die sinnlichen Empfindungen geweckten Vorstellungen liefern nämlich der Seele das erste Denkmaterial, und constituiren in ihrer geistigen Apperception durch die Seele auch den ersten gegenständlichen Denkinhalt der Menschenseele, die wol nebenher, implicite und explicite, mit und neben den Notionen der Dinge zugleich auch sich selber mitdenkt, aber nur insoferne und insoweit, als sie sich als Subject und Träger einer sinnlichen oder geistigen Apperception denkt und weiß, und auch dieß nicht mit dem destincten Bewußtsein dessen, was sie an sich und im Unterschiede vom äußeren Sinnenmenschen ist, sondern in ungeschiedener Zusammenfassung der ganzen menschlichen Wesenheit unter die nicht näher analysirte Notion des Ich, in dessen Denken (quod cogitando) der Mensch sich als Person bekundet und seinem Wissen um sein persönliches Dasein gleichsam unwillkührlich Zeugniß gibt. Der reflectirte, mit dem Bewußtsein um die Geistigkeit der Menschenseele verbundene Ichgedanke und Persönlichkeitsgedanke ist das Ergebniß einer mit Absicht und Willen auf dieses Denkproblem gerichteten Denkthätigkeit; die Behandlung und Zergliederung dieses Problems setzt aber einen bestimmten Grad intellectueller und sittlicher Reife voraus, zufolge welcher das persönliche Wesen des Menschen bereits so weit hervorgebildet ist, daß es der Mensch mit ergiebigem Erfolg an sich selber zum Gegenstand der Betrachtung machen kann. Die Persönlichkeitsidee ist zunächst ein ethisches Problem, daher sich ihr Verständniß auch nur auf Grund einer Reihe ethischer Denkvermittlungen und im Zusammenhange mit

der Erörterung der höchsten Aufgaben und Ziele des menschlichen Daseins wahrhaft und vollkommen ermitteln läßt.

Leop. Schmid (das Gesetz der Persönlichkeit. Gießen, 1862) faßt den psychisch=ethischen Personifications=Proceß des Menschen als Durchdringen der totalen Selbstbestimmung, als worin Selbstvertiefung, Selbstobjectivirung, Selbsterinnerung und Selbstvollendung sich rein und durchgängig mit einander vermitteln. Der Quaternar von Selbstvertiefung, Selbstobjectivirung, Selbsterinnerung und Selbstvollendung ist ihm das allgemeine Schema für den jedem Wesenden wesentlichen Proceß der Selbstverwirklichung, welcher in den bezeichneten Momenten nach Inhalt, Form, Norm und Zweck bestimmt erscheine, und im geistigen Selbstleben der Seele sich in der Vierheit von Gemüth, Wille, Intelligenz und Selbstbewußtsein (innerer Sinn) reflectire, um in jeder dieser vier Potenzen in der Ordnung und Aufeinanderfolge der angegebenen vier Momente sich zu vollziehen. Die hiemit sich heraussetzenden Thätigkeiten der Seele nennt Schmid Selbstbestimmungen der Seele, und zwar allgemeine Selbstbestimmungen im Gegensatze zu den particulären Selbstbestimmungen der Seele nach ihrer sinnlichen Seite (Empfinden, Begehren, äußerer Sinn, Vorstellen). Zur Gesundheit und Integrität des seelischen Lebens und Wirkens gehört es, durch beide Arten der Selbstbestimmung, die particuläre und allgemeine, durchzugehen; ihr Selbstbestimmen wird hiedurch zum totalen (d. i. jede Besonderheit vermeidenden), in welchem sie ihre Vollendung erreichen soll. Zu dieser ihrer Vollendung gelangt sie indeß nur, wenn über der particulären, allgemeinen und totalen Selbstbestimmung des Menschen als Viertes auch noch die schlechthinige waltet, oder der Mensch sich liebt, will, weiß und wirkt, wie er schlechthin geliebt, gewollt, gewußt und gewirkt, oder in der Idee und im Rathschluß Gottes ist (1. Kor. 13, 12). Dieß ist nun, richtig verstanden, wol nichts Anderes, als die in Gott geborgene Persönlichkeit, rücksichtlich welcher Schmid übrigens wiederholt hervorhebt, daß dieses Geborgensein und das Wissen darum in diesem sterblichen Zeitleben nur ein relatives sein könne. Bei dieser Idee der in Gott geborgenen Persönlichkeit anlangend, mündet Schmid's philosophische Forschung dort ein, wovon sie seiner Zeit ihren ersten Ausgang genommen, nämlich in das Gebiet der Mystik und Theosophie; sie hat jedoch in ihrem weiteren Verlaufe sich in eine umständlichste Selbstvermittelung mit allen namhaften Richtungen des neuzeitlichen philo=

sophischen Denk- und Bildungsstrebens eingelassen, und strebt nichts geringeres, als eine absolute Harmonisirung der in ihrer Totalität zusammengefaßten und in einer höchsten Einheit mit einander zu vermittelnden Philosophien der drei großen Zeiten, der alten, mittleren und neuen Zeit an. Sofern nun Schmid die christlich-gedachte Persönlichkeitsidee zum Mittelpunkte seiner philosophischen Forschung macht, steht seine Philosophie eben so sehr auf neuzeitlichem, wie auf religiösem Grunde; und wir wünschten nur, daß er, da er auf diese Idee eingegangen, in der philosophischen Deduction und Erklärung der menschlichen Persönlichkeit und ihres geistig-ethischen Entwickelungs-Processes förmlich und explicite auf die Idee menschlicher Gottebenbildlichkeit zurückgegangen wäre, womit sich ihm der vollkommene Rückschluß des verchristlichten neuzeitlichen Denkens in das christliche Denken der vergangenen Zeiten vollzogen haben würde, und eben hiemit auch die lebendige Vermittelung zwischen der besseren modernen Philosophie und der christlich-mittelalterlichen Speculation angebahnt hätte. Uns wenigstens erscheint die speculative Gewinnung dieser Idee nicht bloß als der Gipfelpunkt der psychologischen Untersuchung über das specifische Wesen der Menschenseele, sondern zugleich auch als der tiefste ideelle Stützpunkt zur anthropologischen Erweisung der Lehren und Sätze der christlich-kirchlichen Moral und als der entsprechende Anknüpfungspunkt für die entschiedenere und schärfere Auseinanderhaltung des „Natürlichen" und „Uebernatürlichen," auf welche die kirchlich-theologische Entwickelung unserer Tage mit Macht hindrängt, um einerseits einem falschen Idealismus und Spiritualismus zu wehren, und andererseits neben allem Anderem, was die gegenwärtige Zeit mit Erfolg zu verstehen trachtet, auch dem christlichen Heiligkeitsgedanken zu seinem ächten und unverfälschten Verständniß im wissenschaftlichen Zeitbewußtsein zu verhelfen. Es ist hier nicht der Ort, diese letzte Bemerkung umständlicher zu erläutern, deren Sinn sich durch das in dieser Schrift, und namentlich in der Schlußpartie derselben, weiter noch Folgende, zum Theile wenigstens von selber erledigen dürfte.

§. 23.

Das Denken ist jene Function, mittelst welcher die Menschenseele die Objecte ihres Erkennens geistig erfaßt und geistig bewältiget; es ist Vehikel, Modus und Form des geistigen Erkennens.

Das rein sinnliche Erkennen ist ein Erkennen ohne Denken, wie es auch dem Thier zukommt; das rein sinnliche Erkennen ist nichts anderes als die seelische Apperception einer sinnlich-leiblichen Empfindung, in welcher sich ein äußeres, d. i. vom wahrnehmenden Sinnesorgane verschiedenes Object oder ein innerer Vorgang im leiblichen Organismus des erkennenden Subjectes vernehmbar macht. Dem Menschen kann man ein rein sinnliches Erkennen nur für jene Fälle zuschreiben, in welchen seine Seele bei der bloßen Apperception des Empfindungsreizes stehen bleibt, ohne sich zur bewußten Vorstellung des Inhaltes oder verursachenden Objects desselben zu erheben. Jede bewußte Vorstellung aber ist schon mit einem, wenn auch noch so niederen Grade geistiger Thätigkeit verbunden, wie sie der Menschenseele zukommt, die, wenn sie auch nicht die reinste Geistigkeit ist, und auch nicht in Allem rein geistig thätig ist, doch jederzeit geistig thätig ist, und vermöge ihrer geistigen, d. i. unsinnlichen Wesenheit nicht anders, denn geistig, d. i. unsinnlich thätig sein kann. Das Denken ist in Hinsicht auf die Objecte der sinnlichen Erfahrung ein Entsinnlichen und Durchgeisten der in's Bewußtsein aufgenommenen Notion des Objectes, welche Notion Grade der Durchgeistung und Entsinnlichung zuläßt, angefangen von einem niedersten bis hinauf zu einem höchsten. Die Entsinnlichung vollzieht sich in der generalisirenden Abstraction, die zum unsinnlichen Allgemeinbegriffe des gedachten Dinges vordringt; die vollkommene Durchgeistung der Notion des Einzeldinges aber besteht in der idealen Apprehension desselben, d. i. in dem vollkommenen Eindringen in die Bedeutung seiner Concretheit, und in der centralen Erfassung derselben durch das Denken. Die generalisirende Abstraction sucht den unsinnlichen Gehalt der empirischen Notion, die ideale Apprehension die übersinnliche Bedeutung des empirischen, gleichviel ob singulär oder generell gedachten, Erkenntniß-Objectes zu gewinnen.

Die Thätigkeiten des Entsinnlichens und Durchgeistens bilden in ihrem gegensätzlichen Verhältnisse zu einander zwei von einander

unabtrennliche Correlate, von welchen das eine, das Entsinnlichen, zur geistigen Wesensnatur — das andere, das Durchgeisten, zum Persönlichsein der Menschenseele in einem nächsten inneren Verhältniß steht, und daraus zu tiefst zu erklären ist. Das Entsinnlichen bedeutet die Homogenisirung des in die sinnliche Vorstellung aufgenommenen Objectes mit der übersinnlichen Natur der intellectiven Menschenseele; das Durchgeisten des apprehendirten und entsinnlichten Denkobjectes ist ein Act persönlicher Energie — nicht bloß gleich der Function des Entsinnlichens eine Denkhandlung, sondern eine Denkthat, welche zudem mannigfaltigste Steigerungen ihrer Intensität zuläßt, während das entsinnlichende Abstrahiren keine solchen Intensitätsgrade, sondern nur Steigerungsgrade der Verallgemeinerung, die zudem genau durch die in der objectiven Wirklichkeit gegebenen Classificationen des Seienden nach Gattungen, Arten und Geschlechtern determinirt sind, zuläßt. Das Zusammensein und die Bedeutung dieser beiden Seiten und Functionen des menschlichen Erfahrungsdenkens in's Auge zu fassen und nach ihrem vollen Gewichte zu würdigen, gehört zu den wesentlichsten Aufgaben der heutigen Philosophie, und erschließt eine Reihe bedeutsamer Irrungen und Einseitigkeiten, welche sich verschiedene neuere Denker zu Schulden kommen ließen. So hat z. B. Malebranche bei seiner Erklärung des menschlichen Denkens einzig nur die Thätigkeit des Entsinnlichens in's Auge gefaßt, jene des Durchgeistens aber unverstanden bei Seite gelassen, und dem persönlichen Selbstwirken des Geistes ausschließlich ein passives Erleuchtetwerden durch Gott substituirt; G. Fichte hat seinerseits nur die andere Seite des menschlichen Denkens in Anschlag gebracht, und wollte alles intellective Denken und Erkennen des Menschen als geistige Selbstthat des Menschen verstanden wissen. Fichte vergaß also in der Erklärung des menschlichen Denkens dasjenige, was Act der geistigen Natur ist, von dem, was Act der Person ist, zu unterscheiden; er übersah weiter, daß der actus naturae sich als Vorbedingung zum actus personae verhalte, und das selbstbewußte persönliche Handeln des Geistes, wie in der Sphäre der moralisch-praktischen Wirksamkeit, so auch in jener des theoretischen Erkennens erst später und auf Grund jener anderen vorbedingenden Geistesthätigkeit eintrete. Auch A. Günther beging den Irrthum, alles intellective und ideelle Erkennen ausschließlich auf die persönliche Selbstthat der geistigen Selbsterfassung stützen zu wollen, woraus sich weiter auch sein schroffer Gegensatz zu der, von seiner Schule augen-

scheinlich nicht verstandenen scholastischen Erkenntnißlehre erklärt. Die in der speculativen Thomistik gegebene Erklärung des menschlichen Erkennens ist vollkommen richtig; nur wird in derselben vorwiegend der Naturantheil der intellectiven Seele an der Entwickelung des intellectiven Erkennens berücksichtiget, der Personsantheil aber zurückgestellt, jedoch nicht so weit, daß er, wie bei Malebranche, völlig ausgeschlossen wäre. Die speculative Scholastik anerkennt die von Malebranche verkannte und geläugnete Spontaneität der menschlichen Seele im intellectiven Denken; und Malebranche macht in der Läugnung dieser Spontaneität eine ganz verkehrte Anwendung von einem an sich ganz richtigen Satze, den er, hierin von Cartesius abweichend, aus dem speculativen Thomismus in sein eigenes System hinübergenommen hatte — von jenem Satze nämlich, daß das innere Wesen der Seele dem Blicke des Menschen umhüllt, und demzufolge der innere Mensch sich selber verborgen sei. Auch bei L. Schmid scheint uns dasjenige, was der Natur, und was der Person des inneren Geistmenschen angehört, nicht vollkommen von einander geschieden zu sein, wenn er (Gesetz der Persönl., S. 39 ff.) die geistige Lebensentwickelung der Menschheit so vorherrschend unter dem Gesichtspunkte der Persönlichkeitsidee in's Auge faßt. Es ist zwar vollkommen richtig, daß die geistig-sittliche Lebensentwickelung der Menschheit auf die vollkommene Herausgeburt der menschlichen Persönlichkeit abzweckt; aber eben darum muß dasjenige, woraus sie herausgesetzt wird, oder die menschliche „Natur" (d. i. der lebendige Inbegriff der in das menschliche Wesen gelegten Anlagen, Kräfte, Fähigkeiten) von ihr unterschieden werden. Der persönliche Trieb und die persönliche Energie ist allerdings das mächtige subjective Agens der Menschheitsentwickelung, arbeitet aber bewußt und unbewußt im Dienste einer höheren objectiven Macht, die theils über dem Menschen steht, theils unmittelbar in und durch die dem Menschen eingeschaffenen Anlagen, Kräfte und Triebe thätig ist. Diese höhere objective Macht ist die Menschheitsidee als dem Menschheitsleben immanentes Wirkungs- und Entwickelungsprincip; wir glauben unsere Geschicke und Zustände selbst zu schaffen, in Wahrheit aber wirkt und schafft Gott, uns gehören nur unsere Thaten, nicht aber deren präordinirte gottgelenkte Erfolge. Dieß scheint bei einer, auf eine „Philosophie der That" abzweckende Speculation nicht außer Acht gelassen werden zu dürfen, um nicht Gefahr zu laufen, daß die Energie des Selbstthuns in einer, mit den tragenden

Grundvoraussetzungen der menschlichen Energie und Selbstthätigkeit confligirenden Art betont werde.

§. 24.

Durch fortgesetzte abstractive Entsinnlichung des empirischen Denkobjectes bringt die menschliche Denkthätigkeit zum höchsten und allgemeinsten Gattungsbegriffe vor, unter welchen das concrete Denkobject einzureihen ist. Nun gibt es aber verschiedene Arten und Gattungen der Dinge, und der Zusammenhang der Dinge von verschiedener Art und Gattung untereinander will in seiner Weise eben so gut erkannt und gedacht werden, wie Wesen, Art und Gattung des concreten Einzeldinges erkannt und gedacht wird. Die Erkenntniß des gedankenmäßigen Zusammenhanges des in seiner Art Verschiedenen wird nun gleichfalls durch jene doppelte Art von Denkthätigkeit ermittelt, deren Unterschiede sich uns bereits bei der geistigen Apprehension der Einzeldinge unter den Gegensätzen des begrifflichen und idealen Denkens aufgewiesen haben, und in dem auf den Zusammenhang der Dinge gerichteten Denken in höherer Ordnung wiederkehren. Das menschliche Denken kann sich darauf beschränken, den Zusammenhang der Dinge zu ermitteln, wie er sich empirisch vorweist; und in diesem Falle ist die Einsicht in denselben ein aus der Erfahrung abstrahirtes Ergebniß des menschlichen Nachdenkens, welches sich darauf beschränkt, den factischen Sachverhalt und die der Beobachtung desselben zu entnehmende allgemeine Regel desselben richtig aufzufassen. Der denkende Mensch kann aber seinem Erkenntnißstreben eine höhere Aufgabe setzen, und das Mannigfaltige, was sich ihm in der zeitlich-irdischen Erfahrung darbietet, aus einem geistig erfaßten Gedanken verstehen wollen, in welchem sich ihm die ideellen überzeitlichen Verknüpfungen des in der Erfahrung gegebenen Mannigfaltigen ergeben; und dieß ist die eigentliche vernunftgemäße Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, welche sich der Erfahrungskenntniß als Idealerkenntniß gegenüberstellt, ohne jedoch der ersteren zu derogiren, da

sie vielmehr auf dem Grunde der ersteren sich erbauen, und beide sich wechselseitig durchdringen sollen. Diese Wechseldurchdringung wird aber zeitlich immer eine unvollkommene bleiben, und beide werden sich im zeitlichen Denken des Menschen schon darum niemals vollkommen und innigst durchdringen können, weil sowol das Gebiet der Empirie, als auch die Zahl der Ideen, unter welche das empirisch Erkannte subsumirt werden kann, unbegränzt ist. Gleichwol gibt es gewisse allgemeine (kosmische und moralische) Ideen, die sich in jedem geistig geweckten Menschen gleichsam unwillkührlich hervordrängen; und nach dem Maße individueller Begabung erschließen sich Einzelnen je nach der Richtung ihres Denkens auch mannigfaltige Blicke in das vielseitige und vielverschlungene Detail des überzeitlichen Zusammenhanges der Dinge. Nur wird kein einzelner geschaffener Geist sich durch sich des gesammten und des einzelnsten Details dieser vielverschlungenen idealen Beziehungen bemächtigen können; denn das Gesammte in seinen besondersten Einzelheiten und allseitigen Wechselverschlingungen kann nur demjenigen Geiste gegenwärtig sein, der in der innersten Mitte der Dinge steht und es deßhalb ewig vor sich hat, und dieß ist Gott, der es geistig aus sich hervorstrahlt. Dem geschaffenen Geiste kann die centrale Einschau in die absolute Totalität aller ideellen Wechselbeziehungen des Seienden nur dadurch zu Theil werden, daß er in das Licht des göttlichen Erkennens emporgehoben wird; dieß ist die Erhebung der Seelen und Geister zum seligen Sein und zu einem in der unbegränzten Fülle des Denkstoffes eine ganze Ewigkeit ausfüllenden Denkleben.

§. 25.

Aus dem Gesagten lassen sich die Schranken, in welche alles zeitliche Erkennen gewiesen ist, und die zeitlichen Unvollkommenheiten desselben ohne Mühe deduciren. Eine absolute Erkenntniß der Dinge kommt einzig Gott zu, der im innersten Centrum aller Dinge steht, und alles Seiende und dessen überzeitliche Wechsel-

beziehungen unmittelbar aus sich selbst, dem Urseienden und der absoluten Seinsharmonie erkennt, und diese Erkenntniß als urbildliche Idealwelt und Mustertypus aller Wirklichkeit außer ihm hervorstrahlt. Jedem geschaffenen Denkwesen kommt nur eine relative Erkenntniß der Dinge zu; und auch diese relative Erkenntniß vollendet sich erst durch Erhebung des Denkenden in's Licht des göttlichen Erkennens zu dem ihr erreichbaren relativen Vollendungsgrade. Das menschliche Erkennen beginnt in der Zeit beim Untersten und Niedersten, bei den Gegenständen der irdischen Sinnenwelt; und die Menschenseele hat während des ganzen diesseitigen Zeitlebens einzig von diesen eine reale, wesenhafte Anschauung, während sie von demjenigen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, nur eine ideelle Anschauung, aber auch dieß nur in beschränktem Maße, nämlich nach dem Grade der ihr von Natur aus eignenden Lichtstärke gewinnen kann. Diese Lichtstärke ist aber zufolge der Einsenkung der Menschenseele in den Sinnenleib eine gedämpfte, und geringer als die eines jeden reinen Geistwesens; und da es der Menschenseele ihrer Natur nach zukommt, mit einem menschlichen Leibe vereiniget zu sein, indem erst durch das Zusammensein Beider die Totalität des Menschenwesens constituirt wird, so ist die natürliche Lichtstärke der Menschenseele die niederste und schwächste in der Reihe der Lichtstärken der geschaffenen Denkwesen. Daraus erklärt sich, daß die Menschenseele jede concrete Vorstellung nur in einem versinnlichenden Bilde fassen kann, und daß in dem Grade, als sie im Gebiete der abstrahirenden Verallgemeinerung aufwärts steigt, auch ihre Gedanken in gesteigerter Entsinnlichung sich zusehends mehr und mehr abblassen; der unsinnlichste Gedanke der Menschenseele, der Gedanke des reinen Seins ist, wie der abgezogenste, so auch der abgeblaßteste aller ihrer Gedanken in der Zeit; er ist ihr in seiner entsinnlichten Abgezogenheit für ihr Denken, was ihr für ihr sinnliches Vorstellen der leere Raum und der mathematische Punkt sind. Gleichwol legt sich der denkenden Seele aus ihrem eigenen Verhältniß zu

dem ihr eignenden Leibe die Ueberzeugung nahe, daß ein Seiendes, je unsinnlicher es ist, ein desto wahrhafteres und reelleres Sein habe, und kommt, diesen Gedanken weiter verfolgend, zu dem Schlusse, daß das unsinnlichste und abgezogenste Sein das wahrhafteste und reellste, das Sein per eminentiam sein müsse. Nur wird sie dasselbe, wie sie es im conträren Gegensatze zur höchsten Leere des logisch abstractesten Begriffes als höchste und absolute Fülle faßt, im conträren Gegensatze zu der Unbestimmtheit der logischen Allgemeinheit als die concreteste Bestimmtheit, ja als absolute Concretheit fassen müssen; und während sie das logisch unbestimmte Sein als das profuseste, gegen alle Seinsunterschiede indifferende Sein denkt, wird ihr das absolut Seiende in seiner concreten Bestimmtheit als das jedwede Art von Profusion seiner selbst und Confusion mit Anderem ausschließende, absolut in sich gesammelte Sein, d. i. als reinste und vollkommenste Geistigkeit erscheinen müssen, mit welcher unmittelbar und von selber auch schon der höchste, absolute Grad von Energie und Wirkungsfähigkeit gegeben ist.

Die dem Sein als solchem zugewendeten Denkbemühungen des menschlichen Geistes constituiren den Inhalt seiner metaphysischen Denkfunctionen, deren Abstractionen von jenen der logischen Denkfunction, wie aus dem Gesagten erhellt, wesentlich verschieden sind. Daß die menschliche Seele das Vermögen metaphysischer Abstraction in sich trage, steht außer Zweifel, und ergibt sich unmittelbar aus der Denkfähigkeit ihrer Geistnatur; der thatsächliche Beleg hiefür ist ihre Fähigkeit, den Seinsgedanken zu denken, welcher sich jeder von ihr gefaßten Vorstellung eines concreten Objectes unwillkührlich unterlegt, und die metaphysische Aussage von Existenz, Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit des in's bewußte Vorstellen aufgenommenen Dinges in sich schließt. Es ist aber klar, daß sie die genannten metaphysischen Aussagen, die als solche genommen Prädicatsaussagen sind, nur mit solchen Denkobjecten in Verbindung bringen kann, welche für sie Gegenstand einer seelischen

Apperception oder inneren Denkerfahrung sind; nun ist für sie unter Allem, was über den Bereich der irdisch-menschlichen Erfahrungswelt erhaben ist, einzig Gott als absolute Voraussetzung derselben ein Gegenstand nothwendiger Denkerfahrung und unabweislicher Denknöthigung; also ist Gott für sie auch das einzige Subject, in welchem jene metaphysischen Begriffe von Existenz, Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit denknothwendig eine über den Bereich der menschlich-irdischen Erfahrungswelt hinausgreifende, und von dieser unabhängige sachliche Realität haben. Zugleich erfaßt sie aber in Gott denjenigen, in welchem jene metaphysischen Begriffe ihre absolute Wahrheit und Bedeutung haben. Die Existenz geistiger Mittelwesen zwischen Gott, dem absoluten Geiste, und der geistbegabten Menschenseele ist für uns Menschen wol ein rationelles Postulat, aber keine Sache stricter Vernunftnothwendigkeit, deren Gegentheil sich als eine Denkunmöglichkeit darthun ließe, obwol sich jeder Einwand gegen die Existenz einer über den Menschen erhabenen Geisterwelt als unbegründet und widervernünftig darthun, und nebenbei eine Reihe von Congruitätsgründen anführen läßt, welche die Existenz derselben zum höchsten Grade philosophischer Wahrscheinlichkeit erheben. Die zuversichtliche Gewißheit von der Existenz derselben gehört dem über die natürliche Erfahrungsgewißheit erhabenen Erfahrungsleben des religiösen Glaubens an. Aus dem Gesagten erhellt zugleich auch, daß ein die Existenz reiner Geistwesen voraussetzendes oder als integrirenden Denksatz in sich fassendes speculatives Weltsystem nur auf Grund einer religiösgläubigen Gesinnung Berechtigung habe, und demnach auch nur den Zweck haben könne, den Glauben intellectuell zu befriedigen, nicht aber, dem Nichtglaubenden als denknothwendiges, demonstrativ nachweisbares Ergebniß voraussetzungsloser Forschung geboten zu werden. Gegenstand einer denknothwendigen Einsicht ist für uns aus den über die menschliche Erfahrungswelt hinausliegenden unsinnlichen Realitäten nur die Existenz und absolute Geistigkeit Gottes sammt Allem, was denknothwendig daraus sich ableiten

läßt; das immanente Leben Gottes ist unserem Verständniß insoweit erreichbar, als wir uns dasselbe nach seiner Analogie mit unserem eigenen geistigen Leben zu verdeutlichen im Stande sind. Daraus ergibt sich aber zugleich, daß es für uns, selbst unter Voraussetzung eines unbedingten und zuversichtlichen Glaubens an das Kirchendogma vom dreieinigen Sein und Leben Gottes kein adäquates, sondern nur ein dem Verhältniß unseres endlichen Geistes zum absuluten Geiste congruentes, speculatives Verständniß der immanenten Lebensbeziehungen der ewigen Gottheit geben könne.

Das adäquate Object einer denknothwendigen Vernunfteinsicht ist demnach für uns im Leben dieser Zeit eben nur die zeitlich-irdische Erfahrungswelt des Menschen, welche neben der Sinnenwelt auch eine mit geistigen Sinnen wahrzunehmende Wirklichkeit, die moralische Welt und Ordnung und das in der Wechselwirkung geistiger und natürlicher Potenzen sich gestaltende und entfaltende Menschendasein umfaßt. Die geistige Einsicht in dieses der zeitlichen Menschenvernunft adäquate Object der Erkentniß besteht in der doppelten Einsicht in das Wesen und in die Gründe des Gegebenen. Das Wesen der Dinge wird in den Ideen der Dinge erfaßt; in der explicirten Idee eines Dinges enthüllen sich nebst dem, was das Ding an sich ist, auch bereits seine Beziehungen zu den Dingen anderer Art; eine tiefer dringende Intelligenz würde in und aus Einem Dinge alle anderen erkennen. Diese tiefsteindringende Intelligenz ist aber einzig Gott, der als die absolute Allheit und Fülle dessen, was ist, aus sich selber alles andere Wirkliche und Mögliche erkennt; der menschlichen Vernunft ist nur ein relatives Eindringen in die realen Objecte ihrer Erkenntniß, darum auch nur eine relative ideelle Erfassung der Dinge und ihrer ideellen Wechselbeziehungen gestattet, und diese Wechselbeziehungen ermitteln sich dem menschlichen Denken erst auf Grund der intellectuellen Apprehension ihrer Wirklichkeiten. Demnach muß der Mensch, wenn in ihm der Gedanke einer ideellen Wechselbe-

ziehung zwischen Dingen verschiedener Art aufleuchten soll, diese in ihrer Art verschiedenen Dinge zuerst selber, und nicht bloß das eine oder das andere derselben, erkannt haben. Wie aber die geistig appercipirte Idee eines einzelnen Dinges der Abglanz und das Nachbild des im Dinge ausgedrückten, und durch intellectuelle Apprehension aus dem Dinge hervorgezogenen göttlichen Gedankens von demselben ist, so ist auch die geistige Erfassung der ideellen Wechselbeziehungen zwischen den Dingen verschiedener Art eine intellectuelle Apprehension des gottgedachten Zusammenhanges der Dinge, welcher zuletzt und zuhöchst, und in absolutem Sinne verstanden, kein anderer als Gott selbst ist, der, wie die absolute Wahrheit und Wesentlichkeit der Dinge, so auch die absolute Harmonie der Dinge in persönlicher Existenz ist. So führt demnach das auf die ideale Erfassung der Dinge und ihres Zusammenhanges gerichtete Denkstreben eben so, wie das auf Erforschung ihrer Ursachen gerichtete, auf Gott zurück, der wie die absolute Ursache, so auch die absolute Form der Dinge, Beides aber zufolge seiner persönlichen Existenz in absoluter Geistigkeit und geistiger Absolutheit ist, welcher zufolge er eben so wol die absolute Totalität des Seins, als auch der absolute Wirkungsgrund des Seienden und Gedachten, so wie des Denkens über das Seiende ist, dessen absoluter Gedanke eben nur er selber als persönlich concrete Idee der Ideen ist. Als solche ist Gott das absolute Licht, in welchem, ohne daß es selber gesehen wird, die unseren Blicken zugängliche zeitlich-irdische Erfahrungswelt geschaut werden soll, auf daß sich die Erkenntniß derselben zu dem höchsten, zeitlich erreichbaren Grade der Vollkommenheit vollende, der aber durch alle Zeit ein höchst relativer bleiben wird, da die absolute Wirklichkeit der Dinge in Gott ist, dessen Anschauung uns im Leben der Zeit versagt ist. Darum ist unser ideales Erkennen des Wirklichen durch alle Zeit ein Schauen per speculum in aenigmate und ein stückweises Erkennen, das sich nirgends zur absoluten Totalität zusammenfassen vermag, weil es eben kein Erkennen aus dem absoluten Centrum heraus ist.

Als absolute Urform der Dinge ist der Urseiende die urhafte Existenz alles Wahren, Schönen und Guten, oder das Urwahre, Urschöne und Urgute in eigenster Wesenheit, und darum das letzte höchste, absolute Ziel alles geistigen Begehrens. Alles was ist, vom höchsten Lichtgeiste angefangen bis herab zu den untersten rudimentären Bestimmtheiten der anorganischen und elementarischen Stoffwelt hat auf irgend eine Art an jener dreifachen Bestimmtheit des Urseienden Antheil, und ist insofern, jedes in seiner Art und auf seine Weise, eine wenn auch noch so unvollkommene Nachahmung des Urseienden. Aber nicht alles Seiende und Wesende ist auch fähig, diese ihm aufgeprägte Bestimmtheit sich denkend zu vergegenwärtigen. Die Sinnendinge oder Sinnenwesen gehen in den ihnen aufgeprägten Seinsbestimmtheiten auf, ohne um dieselben zu wissen oder wissen zu können, weil sie keine Selbstheiten sind, d. h. weil sie die in ihnen ausgedrückten und ihr Wesen bestimmenden Formen nicht selber sind, sondern nur individualisirte Abdrücke und Ausdrücke dieser Formen im sinnlichen Stoffe. Erst im Menschen, der höchstorganisirten und edelsten Bildung aus sinnlichem Stoffe erscheint die Wesensform als etwas Selbstiges, in sich Lebendiges, nicht am Stoffe Haftendes, sondern umgekehrt den angebildeten Stoff Haltendes und Tragendes. Die Menschenseele ist eine lebendige, an sich seiende Form, und als solche ein wesenhaftes Abbild des Urlebendigen, als dessen Bild sie sich selber im Stoffe abdrückt, während die beseelten Stoffwesen unter dem Menschen nur theils particularisirte, theils zusammenfassende Ausdrücke des göttlichen Gedankens vom sinnlich Lebendigen sind, das in seiner Materialität niemals Bild und Spiegel Gottes sein kann, sondern in seinen mannigfaltigen Formationen nur ein integrirendes Moment des lebendigen Weltbildes, das der schöpferische Urgeist in seinen Gedanken entworfen hat, und im sichtbaren Universum mittelst der im Stoffe durchgreifenden Formprincipien sich verwirklichen läßt. Dasjenige, was mittelst dieser unpersönlichen Formprincipien durchgreift, ist die Macht der schöpferischen Gedanken Gottes, welcher zufolge, da das Werk seinem Hervorbringer nicht unähnlich sein kann, Alles, was aus dem Stoffe ist und wird, in irgend einer Weise auf denjenigen, der die absolute Urform alles Seienden ist, hindeuten muß, während die Stofflichkeit des Geformten, die übrigens in reiner Formlosigkeit gar nicht existiren kann, als conträre Negation der Geistigkeit jede Wesensähnlichkeit des Geformten mit dem Urgeiste

ausschließt. Die Bedeutung der selbstlosen stofflichen Wirklichkeit geht also in allgemein komischer Beziehung darin auf, das Reich der schaffbaren Dinge zu completiren, Gottes Herrlichkeit nach allen innerhalb der Gränzen des stofflichen Seins möglichen Arten und Graden der Darstellbarkeit zu repräsentiren, und den gottgedachten Zwecken einer höheren geistigen Welt und Ordnung als Unterlage zu dienen Diese allgemeine kosmische Bedeutung der sichtbaren Stoffwelt erfüllt sich aber nebstdem noch auf eine ganz besondere Art in ihrer speciellen Beziehung auf den Menschen als Substrat seiner Existenz, Schauplatz seiner Wirksamkeit und specifisches Element der Vermittelung seines geistigen Lebens. Innerhalb dieser seiner enger begränzten Beziehungen auf den Menschen erlangt das Stoffliche noch eine dritte sublimirte Bedeutung zufolge seiner Aufnahme in das substanzielle Sein des Menschen, durch welche es über sich selbst erhoben wird. Und da im Menschen nicht bloß die tellurische Wirklichkeit in eine höhere Form zusammengefaßt, sondern auch etwas Sonnenhaftes und Astralisches in seinem Wesen ist (welches letztere Element durch die Sünde wol nicht absolut verloren gegangen sein wird), so hat das stoffliche Menschengebilde seiner Idee nach eine wahrhaft mikrokosmische Bedeutung als sublimirte Recapitulation der ganzen sichtbaren Welt. Diese in ihrem Ausdrucke an dem gefallenen Menschen durch die Sünde vitiirte und mannigfach entstellte ideelle Bedeutung des Menschen als sublimirter Recapitulation des sichtbaren Universums ist absolut erfüllt in der verklärten Menschheit Christi, die im höchsten der geschaffenen Himmel thront, und alle Lichtkräfte des sichtbaren Kosmos in supereminenter Virtualität in sich zusammenfassend, die in die Einheit mit dem götttlichen Logos, der absoluten Urform alles Geschaffenen, hineingebildete höchste Form der sichtbaren Schöpfung darstellt.

§. 26.

Aus dem Gesagten läßt sich nun bereits auch der specifische Modus des menschlichen Denkens und Erkennens ableiten und ersichtlich machen. Alle geschaffenen Denkwesen haben im Unterschiede von Gott dieß unter einander gemein, daß sie das von ihnen Verschiedene nicht unmittelbar aus sich selbst erkennen, sondern auf Grund einer intellectuellen Apprehension, durch welche es

in ihr Denken und Bewußtsein eingeführt wird. Die reinen Geistwesen fassen in den Objecten ihrer intellectuellen Apprehension unmittelbar das intelligible Wesen derselben in's Auge; die intellective Menschenseele muß sich den intelligiblen Gehalt ihrer intellectuellen Apprehension erst ratiocinativ vermitteln, ehe sie desselben geistig mächtig wird. Die ratiocinative Vermittelung vollzieht sich in der Application der allem Denken wesentlichen, und das Wesen des Denkens als solchen ausmachenden Functionen des geistigen Unterscheidens und Beziehens auf den in's Bewußtsein aufgenommenen Denkinhalt. Der Zweck dieser ratiocinativen Vermittelung ist die Erkenntniß der in's Denken aufgenommenen Objecte nach dem, was sie an sich sind, aus ihren Gründen und in ihrem Zusammenhange mit allen übrigen neben ihnen. Das Verfahren hiebei ist entweder ein analytisches oder ein synthetisches, je nachdem es sich um eine empirisch-begriffliche, oder weiter auch um eine ideelle Verständigung über Wesen, Grund und Zusammenhang eines Dinges mit anderen von ihm verschiedenen Dingen handelt. Während das empirisch-begriffliche Denken bei dem Gegebenen als solchem stehen bleibt, und die Functionen des geistigen Unterscheidens und Beziehens nur deßhalb auf dasselbe anwendet, um es sich nach den formalen Bedingungen seiner Denkbarkeit zurecht zu legen, will die ideelle Verständigung ihr Object geistig ergründen, d. i. das übersinnliche Wesen, den überzeitlichen Grund und Zusammenhang des Gedachten mit dem von ihm Verschiedenen ermitteln. Diese geistige Ergründung hat aber wieder Stufen, deren vornemlich drei zu unterscheiden sind, je nachdem das Object der idealen Erkenntniß entweder aus der Idee des besonderen concreten Seins [1]), oder aus einer höheren, seinen Zusammenhang mit Seiendem anderer Art umfassenden Idee [2]), oder endlich aus seinem absoluten Grunde begriffen werden will. Das richtige Ziel dieser letzten und tiefsteindringenden Ergründung des Wesens der Dinge kann nur die speculative Erfassung ihrer Geschöpflichkeit sein; jedes Mißkennen dieses einzig möglichen Zieles einer Erkenntniß der Dinge aus

ihrem absoluten Grunde muß entweder zum Pantheismus [3]), oder zu einer Art von theosophischen Gnosticismus [4]), oder endlich im Gefühle der Unmöglichkeit, den absoluten Grund der Dinge geistig zu bewältigen, zu einer Art von Skepticismus führen [5]), der sich jederzeit als Folge zu hoch gesteigerter Denkansprüche oder einer verfehlten Auffassung der richtigen Ziele speculativer Erkenntniß einstellt.

[1]) Die erste Stufe speculativer Erkenntniß, das Verstehen eines bestimmten natürlichen Objectes aus der in seiner concreten Besonderheit dargestellten Idee ist vorzugsweise in der speculativen Scholastik (d. i. in der Thomistik) ausgebildet worden, daher diese auch die Grundlage jeder weiteren Fortbildung der christlichen Speculation abzugeben hat. Dieß ist in neuerer Zeit verkannt worden; die Ursache des Verkennens lag in dem Abhandenkommen des Verständnisses der scholastischen Lehre vom intellectus agens, mittelst dessen die ideelle Notion des concreten Einzeldinges apprehendirt wird; in dieser ideellen Notion liegt der Wesensbegriff des natürlichen Einzeldinges enthalten, über den sich die Scholastik auf ihrem Standpunkte nach einer doppelten Richtung hin weiter orientirte, indem sie ihn einerseits auf den urbildlichen Gedanken des Dinges in Gott zurückbezog, andererseits die im Wesensbegriffe enthaltene Concretion vom Allgemeinen und Besonderen einer logischen Zergliederung unterzog, deren Ergebnisse ihr zufolge der supponirten Uebereinstimmung von Denken und Sein zugleich als Gedankenreflex ontologischer Verhältnisse galten. Daß sich die Scholastik in dieser letzteren Richtung in eine Art von Formalismus verlor, in welchem man ein sachliches Verständniß des Wirklichen zu besitzen meinte, kann nicht geläugnet werden; der Nominalismus war die innerhalb der Scholastik selber erwachende naturgemäße Reaction gegen denselben, konnte aber, seiner Natur nach roher Empirismus, gegen den wirklich-speculativen Gehalt der Scholastik letztlich doch nicht aufkommen. Nicht der Nominalismus, sondern das Unvermögen, den speculativen Lehrgehalt der Scholastik mit den Entdeckungen auf dem Gebiete der Kosmophysik und mit der, auf Experiment und mathemathischen Calcul gestützten Methode derselben zu vermitteln, that der Scholastik den empfindlichsten Abbruch. So verwarf die in die Aufgaben der mathematisch-kosmischen Physik eifrigst vertiefte cartesische

Schule die aristotelisch-scholastische Lehre von den Wesensformen der Dinge, die ihr nur als ein Figment des in die wahre Beschaffenheit und in die Gesetze der natütlichen Dinge nicht eindringenden Denkens galten; damit wurde das specifische Object des intellectus agens geläugnet, dessen Functionen Malebranche seine Lehre vom Schauen der Dinge in Gott substituirte. Aus dem nebenher erwachten Streite über die angebornen Ideen, welche von der cartesischen Schule im idealistischen Sinne behauptet, von Locke im empiristischen Sinne geläugnet wurden, resultirte letzlich wol ein speculatives Ergebniß, das allerdings einen wirklichen und zwar höchst wesentlichen Fortschritt über den Standpunct der scholastischen Speculation hinaus bezeichnet, und die Rückkehr zur scholastisch demonstrativen Methode auf dem Gebiete philosophischer Denkthätigkeit für immer zur Unmöglichkeit gemacht hat. Es ist dieß der Begriff der „Vernunft" im modernen Sinne des Wortes, als Vermögens der Perception des Uebersinnlichen. Man unterließ jedoch, dieses Ergebniß zum speculativen Gehalte der scholastischen Erkenntnißtheorie in's Verhältniß zu setzen; und so kam es, daß noch bis heute die philosophische Theorie des Erkenntniß-Vermögens in einem Zustande der Verwirrung sich befindet, der ganz gewiß nicht eher aufhören wird, bis daß man neben dem, was als Fortschritt errungen worden ist, auch das Gute, was man früher schon besaß, aus seiner Vergessenheit wieder hervorzieht, und hiedurch den Einblick in die eigentliche Bedeutung des in der philosophischen Bildung gewonnenen Fortschrittes sich ermöglichet. Mit jenem dérouten Zustande der Erkenntnißtheorie hängen leider auch noch andere Uebelstände zusammen, ja die Gesammtheit der an der neueren und neuesten Speculation beklagten Irrungen und Mißgriffe würde sich ohne allzu große Mühe darauf zurückführen lassen, und wird nicht eher gründlich zu beseitigen sein, bis die richtige Verständigung und Vermittelung zwischen älterer und neuerer Speculation hergestellt sein wird. Die dem heutigen Geschlechte der Gebildeten aus der Kant-Jakobi'schen Epoche her geläufige Entgegensetzung von Verstand und Vernunft läßt den Verstand nicht zu seinem Rechte kommen, und begründet zwischen der unbefangenen Erfahrungskenntniß und dem sogenannten philosophischen Erkennen einen unvermittelten Dualismus, der nebstdem, daß er den geistigen Werth der ersteren ungebührlich herabdrückt, das sogenannte philosophische Erkennen den Regionen idealistisch-abstracter Verstiegenheit zutreibt, in welchen es

dem richtigen und gesunden Verständniß des Wirklichen entfremdet wird. Der Verstand als bloßes formales Begriffs= und Reflexions=Vermögen ist nicht der ganze und volle Verstand, sondern ein entgeistetes Residuum des scholastischen intellectus agens; und was die Vernunft ohne Verstand sei, zeigt sich in Malebranche's Illuminismus, in Berkeley's Idealismus, in Kant's moralischem Rigorismus, in Jakobi's Gefühlsglauben, in Hegel's Panlogismus, und in den unzähligen Modificationen semipantheistischer Anschauungen, die alle mehr oder weniger auf eine skeptische Unterhölung der unbefangenen Erfahrungsgewißheit gegründet sind; und der Grund dieser Unterhölung liegt im Verkennen der Bedeutung des intellectus agens, der die ideellen Notionen der concreten Wirklichkeiten apprehendirt, und in diesen Notionen die Wesensformen der Dinge erfaßt. Daß diese Formen nicht zum unphilosophischen Scheine des sogenannten gemeinen Bewußtseins herabgesetzt werden dürfen, sondern eine wahrhaft philosophische Realität und Bedeutung haben, glauben wir oben (siehe Anm. zu §. 25) hinlänglich betont zu haben. Schelling verfiel in's entgegengesetzte Extrem, und sah in ihnen unmittelbare Manifestationen des Absoluten, legte also in die ideellen Apprehensionen des intellectus agens den ganzen Inhalt dessen, was durch die Vernunft appercipirt wird; und merkwürdig genug war er zugleich derjenige, der gegen Jakobi die speculative Bedeutung des Verstandes, aber freilich auf Kosten der „Vernunft,“ gegenüber der modernen Bestimmung des Rangverhältnisses zwischen Verstand und Vernunft zu revindiciren bemüht war. Dawider ist nun zu erinnern, daß der Vernunft nach ihrem modernen Begriffe allerdings der Vorrang vor dem Verstande gebührt, indem sie, nebstdem daß sie es ist, die in den Functionen des intellectus agens die ideellen Notionen der concreten Dinge appercipirt, auch die überzeitliche Verknüpfung von Dingen verschiedener Art appercipirt, wie sie denn überhaupt das Vermögen des synthetischen Erkennens ist, und als solches sich in allen ihren Functionen, sowol in der speculativen Erfassung der concreten Einzeldinge einer bestimmten Art, als auch in der speculativen Erfassung der ideellen Einheit von Dingen verschiedener Art bethätiget. In der philosophischen Entdeckung des Vermögens der idealen Synthese besteht eben der Fortschritt, durch welchen der Standpunkt der scholastischen Erkenntnißtheorie schlechthin überschritten ist, ohne daß aber diese dadurch unwahr geworden wäre, da vielmehr eine auf den modernen Vernunftbegriff gegründete Er=

kenntnißtheorie nur insofern wahr sein kann, als in ihr die scholastische Erkenntnißtheorie aufgehoben ist. Die richtige Vermittelung beider Theorien wird auf eine klare und durchgreifende Sonderung der speculativen Functionen des Verstandes und der Vernunft gegründet sein, und die Sonderung und Auseinanderhaltung beider wird auf den Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Idee zurückzuführen sein; man wird demnach den Verstand als das Vermögen anzusehen haben, mittelst dessen die concrete Wirklichkeit erfaßt wird, die Vernunft aber als das Vermögen der Ideen, aus welchen das Wirkliche speculativ begriffen werden soll. Daraus erhellt aber zugleich auch, daß das Vermögen des Begreifens, welches in der ratiocinativen Thätigkeit sich entfaltet, als ein drittes Vermögen neben Verstand und Vernunft sich hinstellt, und neben den Real-Apprehensionen des Intellectes und Ideal-Apperceptionen der Vernunft eine Function dritter Art, die dem formalen Denken angehört, zu vollführen hat. Die trichotomische Gliederung der Erkenntnißkraft ist im Grunde schon in der scholastischen Erkenntnißtheorie indicirt, die, obwol principiell an der dichotomischen Unterscheidung zwischen intellectus und ratio festhaltend, dennoch nicht umhin konnte, weiter auch noch das Gewicht und die tiefgreifende Bedeutung der augustinischen Unterscheidung zwischen der ratio superior und ratio inferior anzuerkennen (vgl. Thom. Aq. Summ. theol., P. I. qu. 79, art. 8. et 9.) Die Beziehung der hier entwickelten Dreigliederung des seelischen Denkvermögens auf die weiter unten (§§. 31. 32) gegebenen Ausführungen dürfte sich dem Leser von selber nahe legen; nähere Erläuterungen darüber sind einer späteren Arbeit vorbehalten. Wir glauben hier nur noch rücksichtlich der Bedeutung des intellectus agens für das speculative Erkennen auf dasjenige verweisen zu sollen, was wir an einem anderen Orte über Wesen und Bedeutung der morphologischen Anschauung aussprachen (vgl. Gesch. der Thomism., S. 590); eben so wird es uns erlaubt sein, rücksichtlich des geschichtlichen Details über die moderne Umstellung der Begriffe von Verstand und Vernunft auf unsere Schrift über Fr. Suarez Bd. II, S. 146, 182 ff. zu verweisen. (Vgl. hiezu unsere Abhandl. über Wesen und Aufgabe der christl. Philos. S. 22 ff.)

[2]) Eine speculative Erkenntniß des in der Erfahrung Gegebenen aus Ideen, welche ein Mannigfaltiges differenter Art zusammenfassen und im Verhältniß zu den Ideen der concreten Einzeldinge Ideen der zweiten Potenz genannt werden könnten, ist das von der

heutigen Idealphilosophie angestrebte Ziel. Auf diese Weise gestaltet sich z. B. mit Rücksicht auf die in der Erfahrung gegebenen Unterschiede im menschlichen Naturdasein, in Hinsicht auf die differenten und mannigfaltigen Individuationen menschlicher Naturartung, der Raçengestaltung, Stammestypen u. s. w. eine speculative Anthropologie, durch Zurückbeziehung der geschichtlichen Zustände des Menschheitslebens auf die ihr zu Grunde liegenden und in der zeitlichen Gesammtentwickelung des menschlichen Geschlechtes durchgreifenden Ideen eine Philosophie der Geschichte; aus der Anstrebung einer anthropologischen Bewahrheitung des christlichen Offenbarungsinhaltes resultirt die christliche Religionsphilosophie, deren specifische Aufgabe es ist, im christlichen Glaubensgehalte den erfüllten Inhalt der religiösen Idee nachzuweisen. In ähnlicher Weise, nämlich als Versuch, das im Bereiche des irdisch-menschlichen Daseins, Schaffens und Lebens Gegebene aus Ideen zu begründen, wird eine Philosophie der Natur, der Kunst, der menschlichen Societät angestrebt, und aus der Idee des Menschen die Moralphilosophie begründet. Damit wäre ungefähr das Gesammtgebiet der heutigen Speculation umfaßt, so weit man darunter jene Philosophie versteht, welche sich eine ideal vertiefte Erkenntniß des in der Wirklichkeit Gegebenen zur Aufgabe setzt. Ueber die daneben bestehenden Aufgaben und Probleme einer den heutigen geistigen Zuständen und Bedürfnissen entsprechenden Erkenntnißtheorie, einer speculativen Ontologie und Kosmologie hoffen wir bei einer anderen Gelegenheit uns umständlicher äußern zu können.

3) Der Irrthum des speculativen Pantheismus besteht in der unbedingten Identification des Lebensgrundes der geschaffenen Dinge mit dem Seinsgrunde derselben — eine Identification, deren Gefahr, so lange man den speculativen Gedanken der Geschöpflichkeit nicht erfaßt hat, um so näher liegt, je mehr sie durch den Schein der Tiefe besticht, indem Gott wirklich nebstdem, daß er absoluter Seinsgrund der Dinge ist, auch der absolute Lebensgrund derselben ist. Ist das Sein der geschaffenen Dinge nicht bereits in seinem speculativen Begriffe scharf und durchgreifend vom absoluten Sein abgeschieden, was liegt näher, als daß man im Bestreben recht tief zu gehen, die nächsten Existenzgründe der geschaffenen Dinge in die Lebensgründe des Absoluten versenkt, und jegliches Einzelne unmittelbar oder mittelbar aus den Tiefen des Absoluten heraussteigen läßt, in die es wieder, nachdem es seine Zeit erfüllt hat, zu versinken hat?

4) Das Wesen des Gnosticismus, der nach seiner monotheistischen Tendenz immer auch mit einem falschen Theosophismus sich verschwistert zeigen wird, besteht in der Verwischung der strengen Gränzen, durch welche das auf dem Wege der natürlichen Vernunfteinsicht Nachweisbare von demjenigen geschieden ist, was mehr oder weniger doch nur Sache einer idealen Ahnung ist, nur bildlich sich fassen läßt, und nur in Kraft höherer Erleuchtung zur heiligen Gewißheit werden könnte. Es gibt allerdings auch natürliche Erleuchtungen, und wie sie keinem Genie in seiner Art abgehen, so fehlen sie auch dem ächten Philosophen nicht; die Tiefblicke des Zeitmenschen haben jedoch ihre Gränzen, und es charakterisirt die echte Gnosis und die erleuchtete Theosophie, dieser Gränzen sich immerdar bewußt zu sein, und nicht mehr wissen zu wollen, als zu wissen frommt und möglich ist. Man kann dem genialen Fr. v. Baader nicht vorwerfen, daß er diese Gränzen sich gegenwärtig zu halten nicht aufrichtig gewillt gewesen wäre; obschon er sie nicht aus der Natur des zeitlichen Erkennens des Menschens, sondern vielmehr, und fast ausschließlich nur aus dem Schuldgeschicke des Menschen erklärte, und somit seine ganze Philosophie zu einem Postulate jenes Erkennens sich gestaltete, welches nach Baaders Ansicht dem Menschen, wenn er nicht gefallen wäre, zukäme. Jenes postulirte Erkennen könnte indeß, wenn es vorhanden wäre, in Baader's Sinne verstanden nicht für das natürliche Erkennen des Menschen gelten, da es vielmehr nur das Erkennen des geistig in Gott entrückten Menschen sein würde. Baader kennt überhaupt kein natürliches Erkennen des Menschen, sondern nur den doppelten Gegensatz eines veräußerlichten und innerlich vertieften, gotterleuchteten und dämonischinspirirten Denkens und Anschauens. Dasjenige, was wir den Stand und das Ergebniß natürlicher Vernunfteinsicht nennen würden, fällt ihm zusammen mit der Insufficienz eines auf die falsche Supposition der natürlichen Integrität des Menschen gestützten Rationalismus; wodurch es auch verständlich wird, wie er im Gegensatze zu dem von ihm entschiedenst bekämpften pantheistischen Naturalismus in eine Art semipantheisirenden Suprarationalismus geräth, der sich indeß trotz seiner geistigen Abgezogenheit von den Imaginationen eines naturalistischen Denkens keineswegs vollkommen frei zu erhalten weiß. Religiöse Indifferenz ist ihm nur ein anderer Begriff für Geistlosigkeit, Gott ohne Gott erkennen wollen, ein Widersinn; Beides gewiß sehr wahr, wenn es nach seinem richtigen

(ethischen) Sinne verstanden wird, im streng logischen und natürlichen Wortsinne genommen aber nicht ohne nähere Unterscheidung zu acceptiren. Die erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen, aus welchen Baader das religiös tiefe Erkennen begründet, leiten auf eine Art göttlicher Immanenz im actuellen Denken des Menschen hin, die, wenn sie als natürliches Einwohnen Gottes verstanden werden soll, mit dem auf dem Standpunkte der christlichen Creationslehre nothwendig zu statuirenden Unterschiede zwischen den der Ordnung der Natur und der höheren Ordnung der Gnade angehörigen Wirksamkeiten sich nicht vollkommen vermitteln lassen möchte. So wäre denn hiemit letzlich auf einen Mangel in der Baader'schen Creationslehre hingedeutet, der in dem geistreich-schillernden amphibolischen Worte, welches ein charakteristisches Schlaglicht auf die Erkenntnißtheorie wie auf die Creationstheorie Baader's wirft, in der That sich kaum verläugnen möchte: „Gott existirt (ex-sistit) nur, wenn er sich offenbart!" Dieser Satz bedarf, um wahr zu sein, einer Vervollständigung, und hat zu lauten: „Gott existirt für unser Denken nur, wenn er sich (in Natur und Geschichte) offenbart." Leiten aber seine Offenbarungen in Natur und Geschichte das menschliche Denken auf dem Wege natürlicher Schlüsse auf ihn hin, so bedarf es keiner solchen Immanenz Gottes in unserem Denken, wie sie von Baader gelehrt wird. Wenn Gott nebstdem, daß er unserem Denken als Object sich vergegenwärtiget, demselben auch als durchgeistendes Subject einwohnen soll, so wird dieß nichts anderes, denn als gnadenvolle Selbstmittheilung Gottes an das von ihm wesenhaft geschiedene menschliche Selbst gedacht werden können. Die von Baader über 1. Kor. 2, 10 wiederholt gegebenen Auslegungen (vgl. W. W. I, S. 178 ff.; II, 371; spec. Dogm. 4 Hft. S. 117) möchten für die über seine gnostisirende Erkenntnißtheorie hier angebrachten Bemerkungen wol als rechtfertigender Beleg dienen. Und doch kann man sich nicht verhehlen, in seinen Gedankenerzeugnissen einen ächten und wirklichen Philosophen vor sich zu haben; während die in farbenstrahlende Regenbogenpracht sich ausbreitenden Effulgurationen seines Geistes eine Fülle sprühender Lichtfunken von echt geistigem Gehalte ausstreuen, spricht aus den Eingebungen seines Genius nebstbei ein ahnungsvoller Tiefsinn, der wirklich an die innerlichsten und verborgensten Saiten des Menschenwesens rührt; und welcher tiefer dringende Mensch hätte es nicht empfunden und an sich erfahren, daß echtes Philosophiren ein außer sich Verset-

werden, dabei aber zugleich eine, wenigstens ideelle und mentale Zurückversetzung der Menschenseele aus der empirischen Daseinswelt in ihr eigenstes, wahrstes, in Gott aufgehobenes Selbst sei!

[5]) Gegen den Hauch eines solchen Skepticismus vermochte auch der tiefsinnige Nicolaus von Cusa sein Denken nicht zu verwahren. Wir haben an einer anderen Stelle (Gesch. der apol. und polem. Lit., Bd. III, S. 746 ff.) die Ursache dessen in seinem mangelhaften Schöpfungsbegriffe, und den Zusammenhang dieses Mangels mit seiner Verkennung des speculativen Werthes der im scholastisch-thomistischen Sinne verstandenen Functionen des intellectus agens (vgl. die vorausgehenden Anm. 1 und 4) nachgewiesen.

§. 27.

Das Denken hat zu seinem nothwendigen Correlate das Wollen, und das Erkennen das Streben; daher sind Wollen und Streben natürliche und naturnothwendige Functionen aller denkfähigen und erkenntnißfähigen Wesen. Das Wollen ist seinem Begriffe nach bewußtes Begehren; das Wollen geht in Streben über, sobald die begehrende Seele die ihr zu Gebote stehenden Wirkungskräfte in Bewegung setzt, um des Gegenstandes ihrer Begehrungen mächtig zu werden.

Alles Wollen hat ein Gefallen zu seiner Voraussetzung; die Seele kann nichts anderes wollen, als woran sie ein Gefallen hat, Gefallen hat sie aber an dem, was ihr zusagt und in irgend einer Weise Befriedigung verheißt. Nun trägt die Seele ein angebornes und unaustilgbares, unmittelbar mit ihrem Wesen selber gegebenes Begehren nach vollkommener Befriedigung in sich; sie wird demnach auch alles Dasjenige wollen, was ihr diese Befriedigung bietet oder verheißt. Das mit dem Erwachen ihres geistigen Lebens eintretende bewußte Wollen ist einfach nur eine Bestätigung ihres angebornen, natürlichen und naturnothwendigen Begehrens, und tritt im Entwickelungsprocesse des Seelenlebens in einer Reihe besonderer Acte hervor, in welchen sich das angeborne natürliche und naturnothwendige Begehren der Seele so zu sagen bewußter Weise

explicirt und auseinanderlegt. Das nächste und unmittelbarste natürliche und naturnothwendige Begehren der Seele ist auf ihre Vereinigung mit dem Leibe gerichtet, in welcher ihr eigenes Wesen sich complirt; dieses Begehren spricht sich im lebendigen Menschenwesen in der Form eines natürlichen Grundtriebes, des Lebenstriebes aus, dessen Strebungen sich demnach auch im bewußten Wollen des Menschen reflectiren, indem es dem Menschen natürlich ist, die Erhaltung seines zeitlichen Daseins und alles zu dieser Erhaltung Nöthige zu wollen und zum Gegenstande bewußter Thätigkeit und Sorge zu machen. Schon der Umstand aber, daß die Seele sich zu einer bewußten und absichtlichen Verläugnung des natürlichen Lebenstriebes und seiner besonderen Begehrungen entschließen kann, beweist, daß jenes nächste unmittelbare und naturnothwendige Begehren der Menschenseele, d. i. ihr Begehren nach der Vereinigung mit dem Leibe und somit auch nach demjenigen, was mittelst des Leibes und seiner Sinne Gegenstand menschlicher Erkenntniß und menschlichen Genusses wird, nicht auch schon ihr höchstes und letztes, absolutes Begehren sei, dieses vielmehr auf ein die sinnliche Welt überragendes Ziel gerichtet sei. Gleichwie indeß die Kenntniß des Uebersinnlichen nur successiv in's zeitliche Bewußtsein des Menschen eintritt und erst allmälich sich entwickelt, so wird auch das der Seele natürliche, ja naturnothwendig eigene Begehren nach dem Höheren und Uebersinnlichen nur allmälig in der Form eines bewußten Wollens sich hervorbilden können, obschon zufolge der geistigen Natur und höheren Abkunft der Menschenseele die instinctiven Regungen dieses Wollens schon beim ersten geistigen Erwachen der Seele hervortreten, und zufolge ihrer Energie dem weiter fortschreitenden Denkleben als festeste und stärkste Stützen des Glaubens an die Wahrheit und Wirklichkeit einer höheren, übersinnlichen Welt sich darbieten. Diese instinctiven Regungen eines auf übersinnliche geistige Ziele gerichteten Wollens der Menschenseele weisen in letzter und höchster Beziehung auf Gott hin, der die reine und vollkommene Geistigkeit

in Wesen und Person ist; und demnach wird auch nichts Anderes als Gott selbst der absulute Gegenstand der ihre vollkommene Ausfüllung und absolute Befriedigung begehrenden Menschenseele sein. Gleichwie aber Gott als Letztes und Höchstes im Denken zuletzt gefunden wird, so wird er, nach dem natürlichen Entwickelungsgange des zeitlichen Erkennens der Menschenseele zuletzt als jenes Höchste und Absolute erkannt, was die Seele in ihren Begehrungen und Strebungen eigentlich sucht. Und da das Wollen als bewußtes Begehren das Erkennen zu seiner Voraussetzung hat, so wird die Menschenseele Gott erst dann, wenn sie ihn wirklich erkannt hat, zum Gegenstande ihres Wollens machen können. Nun aber läßt das wirkliche Erkennen Gottes Stufen seiner Ausbildung und Vollendung zu; also wird auch das Begehren nach Gott Stufen seiner Ausbildung und Vollendung haben. Keine Seele jedoch kann Gott wahrhaft begehren, wenn sie ihn nicht wahrhaft erkannt hat; für ein wahrhaftes Erkennen Gottes kann aber, da es zu Gottes Wesen gehört, das Vollkommenste aus Allem zu sein, und das Vollkommensein das Wesen des göttlichen Seins ausmacht, nur dasjenige Erkennen gelten, welches mit einer übermächtigen, d. i. jedes andere Gefallen der Menschenseele überwiegenden Freude an der göttlichen Vollkommenheit verbunden ist. Wo diese Freude nicht vorhanden ist, dort ist eben so wenig ein wahrhaftes Erkennen, als ein wirkliches Begehren nach Gott vorhanden: da aber der Seele das Begehren nach absoluter Erfüllung grundwesentlich eigen ist, so wird sich dasselbe, sofern es sein wahres Ziel und seinen eigensten Gegenstand nicht versteht, zu anderen Gegenständen verirren und anderen Zielen nachjagen, und wird in beharrendem Stande eines gottentfremdeten Seins dieses unwahre Streben so lange verfolgen, bis es an das Ziel seiner vollkommenen Enttäuschung angelangt ist. Ob dann noch eine Umkehr denkbar ist, wird davon abhängen, ob die durch Erfüllung mit Gegenständen eines unwahren Begehrens deformirte Seele noch fähig ist, das keusche Licht einer reinen und edlen Gotteserkenntniß

in sich aufzunehmen und zur übermächtigen Freude in Gott erweckt zu werden; ist sie dessen nicht mehr fähig, so ist sie auf ewig an ein unseliges Sein verloren. Da die göttliche Vollkommenheit kein Gegenstand einer zeitlichen Anschauung ist, so kann sich der Mensch durch seine natürliche Denkfähigkeit nicht zu einer übermächtigen Freude an Gott erschwingen; eine solche Freude ist demnach allüberall, wo sie vorhanden ist, eine Wirkung Gottes, der sich in derselben der menschlichen Seele in geheimnißvoller Weise als den absuluten Quell der Seligkeit und Freude wahrnehmbar macht.

Man darf die aus der Kant'schen Bildungsepoche herrührende Behandlungsart der Theorie des sittlichen Willens jetzt wol für eine überwundene halten, wie sie in der That eine jedenfalls unzureichende, und nicht aus der Tiefe des menschlichen Wesens geschöpft ist. Diese überlebte Theorie unterscheidet zwischen einem niederen und höheren Begehrungsvermögen des Menschen, und identificirt das letztere mit dem sittlichen Willen des Menschen, was unrichtig ist, da das sittliche Wollen eine vorsittliche Wurzel haben muß, aus welcher es, wofern es im Wesen des Menschen begründet sein soll, herauswachsen muß. Diese vorsittliche Wurzel kann keine andere sein, als ein der Seele von Natur aus eigenes Wollen, welches, wofern es sich selbst richtig versteht, auf nichts Anderes, als auf das Gute, zuhöchst auf Gott gerichtet sein kann. Zunächst aber will die Seele oder der Mensch sich selber, und die Consonanz dieses der Seele und dem Menschen natürlichen Wollens mit dem höchsten und absoluten Ziele des erleuchteten natürlichen Wollens der Seele wird ihrer Möglichkeit nach aus der Idee der Gottebenbildlichkeit sich begründen. Sofern nämlich die Seele nach Gottes Bild geschaffen und wesentlich Gottes Bild ist, wird das, was sie ihrer Natur gemäß begehrt, zugleich auch dasjenige sein, was sie gottähnlich macht und in die innigste Vereinigung mit ihrem Urbild setzt; sie wird also sich in Gott, und Gott in sich wollen, obschon ihr dieses sich wechselseitig involvirende Doppelziel ihres naturgemäßen Wollens nur in so weit klar sein wird, als sie sich in Gott, und Gott aus sich versteht. Sich in Gott erkennen, bedeutet für die Seele, sich im Lichte Gottes und der göttlichen Wahrheit verstehen, das wieder ein doppeltes, das dem Menschen eingeschaffene natürliche Licht, und

das Licht der göttlichen Erleuchtung sein kann; Gott aus sich verstehen, heißt in Gott das Ideal und absolute Strebeziel des eigenen Seins und Wesens erkennen. Die Seele will von Natur aus sich und ihre absolute Vollendung; in dieses Wollen ist, sofern es nur in Gott sich actualisiren kann, das Wollen Gottes implicite schon miteingeschlossen; zum expliciten Wollen der Seele kann letzteres nur in so weit und in dem Grade werden, als die Seele aus und in Gott lebt. Die Seele begehrt von Natur aus die absolute Evolution und Erfüllung ihres Seins in absoluter Activität und Ruhe ihres Seins; dieses absolute Object ihres, ihr von Natur aus zukommenden Begehrens ist Gott als Seiender und Wirkender; also begehrt sie, ohne es selber zu wissen, vom Anfang her nichts Anderes als Gott, in welchem sie ihr volles Selbst gewinnt. Sie begehrt ihn als absolutes Element und absolute Füllung ihres selbstigen Seins und Lebens, sie begehrt ihn als die absolute Voraussetzung und Bedingung ihres Seligseins, und in diesem Sinne eben so sehr um seiner selbst willen wie um ihrer willen; sie begehrt ihn als dasjenige, woran sie sich, so wahr sie selig und vollkommen sein will, unzertrennlich geknüpft fühlt; sie kann sich, wofern sie jenes Seligsein und Vollkommensein wahrhaft will, nur als Accidens des göttlichen Seligseins und Vollkommenseins wollen, und muß so unwillkürlich der Ehre ihres absoluten Schöpfers Zeugniß geben. Die Stätte, wo dieses ihr urhaftes Begehren schlummert, ist das Herz (vgl. oben S. 14); das Element, in dessen Macht dieses Begehren sich ausgebiert und klar wird, und in sich selber klärt, ist das Lichtelement des Geistes, das der Seele eingeschaffen ist, und ihr Begehren zu einem geistigen Begehren d. i. zum Wollen macht. So und in diesem Sinne ist also das Herz mit der in ihm schlummernden unerschöpflichen Begehrungsfülle der vorsittliche Grund, aus welchem das auf das absolute Ziel des menschlichen Strebens gerichtete Geisteswollen des Menschen herauswächst. Dieses Wollen nun ist es, das man, so weit es actuell ist, das höhere Begehren des Menschen nennen kann; die Kraft oder das „Vermögen" dieses Begehrens ist, so weit es ein Begehren der Seele oder des Menschen ist, im Menschen selber; die Actuirung desselben muß man sich in Gott vermittelt denken, jedoch so, daß das agere selbsteigene Function des Menschen ist und bleibt. Dieses agere ist der Wille als besondere neben Vernunft und Gewissen bestehende, und im lebendigen Connexe mit denselben stehende Kraft und Thätigkeit, die man, nicht

ganz exact, das höhere Begehrungsvermögen des Menschen zu nennen gewohnt ist, besser aber das Vermögen der freien Selbstbestimmung, oder auch das Willensvermögen des Menschen, den vom zeitlich gebundenen Urwillen der Seele zu unterscheidenden Willen im engeren Sinne des Wortes nennt. Das sogenannte niedere Begehrungsvermögen ist nicht so sehr Vermögen als vielmehr actus, und zwar nicht actus der Seele, sondern der unfreien sinnlichen Lebendigkeit, die ein von der Seele Gewirktes ist, gehört also nicht der Seele als solcher, sondern dem Menschen als sinnlich-irdischem Wesen an, hört daher auch mit der sinnlich-irdischen Leiblichkeit des Menschen auf, deren Wegfall eine negative Grundbedingung der vollkommenen Entbindung des vorsittlichen Urwillens der Seele ist.

§. 28.

Gott ist für die Menschenseele zeitlich der letzte und höchste, aber nicht der einzige Gegenstand des Begehrens, obschon sie in richtiger Stimmung und Verfassung in Allem, was sie sonst sucht und begehrt, zuhöchst nur Gott suchen und begehren wird. Gott ist indeß für alle Zeit kein naturnothwendiger Gegenstand des menschlichen Begehrens; Gegenstand eines solchen Begehrens ist einzig die absolute Befriedigung, welche von der Menschenseele während ihres ganzen Zeitlebens gesucht und angestrebt wird. Da jedoch diese kein singuläres Object ist, sondern in der Totalität alles dessen besteht, was der Seele zu begehren natürlich ist, so folgt daraus, daß kein besonderes Object was immer für einer Art für die Seele Gegenstand eines naturnothwendigen, d. h. schlechterdings nicht zu verläugnenden und zu unterdrückenden Begehrens sein könne. Es steht somit in Bezug auf alles Einzelne, was begehrt werden kann, in der Macht der Seele, es zu wollen oder auch nicht zu wollen; sie wird es vernünftiger Weise wollen oder nicht wollen, je nachdem es für ihren absoluten Zweck förderlich oder abträglich erscheint, und wird es in dem Grade wollen oder nicht wollen, in welchem es ihr förderlich oder abträglich erscheint. Es ist also dem menschlichen Begehren in Bezug auf alle singulären Objecte des Begehrens eine gewisse Willkür anheim-

gegeben, die jedoch in dem Grade, als es den leitenden Erwägungen richtiger Einsicht unterzogen wird, aufhört bloße Willkür zu sein, und zur überlegten, besonnenen Wahl, zum wirklichen und wahrhaften Wollen wird. Denn das Wollen als bewußtes Begehren wird immer ein Begehren aus Gründen sein, obschon ein derartiges Begehren der Menschenseele nicht schon als solches unfehlbar und jederzeit ein richtiges sein wird, indem hiezu nicht bloß ein Wissen um bestimmte Gründe der Begehrungen und Entschließungen, sondern auch eine richtige Bestimmung des Verhältnisses der besonderen Gründe eines bestimmten Begehrens zu dem letzten und absoluten Ziele alles vernünftigen Wollens erfordert wird, welches jedoch auch nicht erkannt oder verkannt werden kann. Das letzte und absolute Ziel alles vernünftigen Wollens ist Gott als die absolute Vollkommenheit und Seligkeit, wird aber nur von erleuchteten Seelen wahrhaft als dieses Ziel erkannt und lebhaft begehrt; da Gott aber auch den erleuchteten Seelen in der Zeit kein Gegenstand der Anschauung ist, so ist er auch ihnen kein Gegenstand eines nothwendigen Begehrens, welches die Möglichkeit eines entgegengesetzten Begehrens ausschlösse, und muß demnach die Willen der Zeitmenschen, auf daß sie von ihm nicht abirren, durch eine unmittelbare Einwirkung sich zuwenden und zugewendet erhalten. Da jedoch die Gnade die Natur nicht aufhebt, so ist auch hiemit, soweit es auf den Menschen ankommt, noch keine Unfehlbarkeit der menschlichen Willensentscheidung für das Leben dieser Zeit sichergestellt; Fehlbarkeit bleibt für alle Zeit das Loos der menschlichen Willen. So oft aber der Mensch weise und gut handelt, thut er es mit und in Gott, in dessen Kraft sein Denken und Wollen entweder bleibend oder doch im Momente der einzelnen guten That Gottes zugewendet und von Gott geleitet ist.

§. 29.

Der Wille oder das Vermögen des bewußten, selbstthätigen Begehrens ist ein der intellectiven Menschenseele eignendes Vermögen der freien Selbstentschließung, Selbstbestimmung und Selbst-

äußerung, kraft dessen der Mensch sich als geistbegabte Persönlichkeit bethätiget, aber nicht mit unumschränkter Freiheit, sondern gemäß den Bedingungsverhältnissen, welchen die geistbegabte Menschenpersönlichkeit im Allgemeinen, und der menschliche Wille im Besonderen unterstellt ist. Diese Bedingungsverhältnisse bringen es mit sich, daß der menschliche Wille, obwol er das specifische Vermögen der Selbstmächtigkeit des Menschen ist, doch nur in Folge bestimmter, von etwas außer ihm kommender Sollicitationen in Thätigkeit übergeht — daß er ferner, um nicht irre zu gehen und fehl zu greifen, durch den Verstand berathen und durch das Gewissen geleitet werden muß. Der Wille ist das specifische Vermögen der Selbstmächtigkeit des inneren Menschen, und als actualisirte Potenz diese Selbstmächtigkeit selber; diese Selbstmächtigkeit ist aber zufolge der Geschöpflichkeit der Menschennatur nur eine relative, und durch eine dreifache Relation nach Außen, Innen und Oben, also nach allen Dimensionen bedingt — nach Außen durch das besondere Object, durch welches der Wille zur Thätigkeit sollicitirt werden muß, nach Innen durch seine Angewiesenheit auf die Berathungen des überlegenden Verstandes, nach Oben durch seine Abhängigkeit von den Eingebungen des Gewissens. Gleichwol schließt diese dreifache Relativität auch wieder eine dreifache Affirmation der arbiträren Selbstmächtigkeit des menschlichen Willens in sich: er bedürfte keines Gewissens als Leiters, wenn er durch die Ueberlegungen des berathenden Verstandes absolut determinirt wäre; er bedürfte weder des leitenden Gewissens, noch des berathenden Verstandes, wenn er durch die Sollicitation des einwirkenden Objectes absolut determinirt wäre. Er ist demnach, und mit ihm das menschliche Selbst, eine relative Unbedingtheit, und steht als solche in der Mitte zwischen der absoluten Relativität der selbstlosen Existenzen und vollkommenen Unbedingtheit des göttlichen Seins.

Der Wille ist als Vermögen der geistbegabten Seele seinem Begriffe nach vom Wesen derselben verschieden; er ist nicht die

Seele selber, sondern das active Selbstbestimmungs-Vermögen derselben, eben deßhalb aber etwas, was sich vom Begriffe der Seele als selbstmächtiger Potenz gar nicht abtrennen läßt, und in ihm so nothwendig liegt, wie im Begriffe des göttlichen Wesens jener des Seins Gottes. Der Unterschied wäre nur der, daß, während Gott als der Absolute und Vollkommenste schon vom Anfange her absolut und vollkommenst ist, die geschaffene Menschenseele durch actuelle Bethätigung ihres selbstmächtigen Wollens zum Sein in der Vollkommenheit gelangen soll, welches schon seinem Begriffe zufolge kein anderes Sein, als ein Sein in Gott ist, und als vollkommen actuasirte Selbstmacht ein vollkommenster Besitz seiner selbst, in welchem die natürliche Freiheit oder der natürliche Selbstbesitz des menschlichen Willens vollkommenst in die aus dem Erfülltsein von Gott sich ergebende Adhärenz an Gott und Eignung für Gott aufgehoben ist. Dieses Aufgehobensein des natürlichen Selbstbesitzes in das Erfülltsein und Besessensein von Gott involvirt auch ein Aufgehobensein der natürlichen Bedingungsverhältnisse des zeitlichen Wollens in die absoluten Bedingungsverhältnisse eines unbedingt an Gott hingegebenen Seins, in welchem an die Stelle der dem arbiträren Wollen oder Nichtwollen anheimgestellten Sonderobjecte als unmittelbares Object die absolute Totalität des Guten und Erfreuenden mit der absolut unwiderstehlichen Macht ihrer Ziehkraft getreten ist, während umgekehrt an die Stelle der relativen Bedingtheit des Wollens durch Verstand und Gewissen die absolute Selbstentschiedenheit des über jede fehlbare Arbitrarietät schlechthin erhobenen untrüglich weisen und unwandelbar heiligen Willens der in Gott vollendeten Seele getreten ist.

§. 30.

Der selbstmächtige Menschenwille steht in einem wesentlichen Bedingungsverhältniß zum Gewissen, welches dem Menschen zeitlebens als Leiter und Mahner, Warner und Berather beigegeben ist, und in Beziehung auf das freithätige Thun und Lassen des

Menschen das Amt eines Gesetzgebers und Richters ausübt. Das Gewissen ist eine aus Sinn und Trieb zusammengesetzte geistige Anlage des inneren Seelenmenschen, der in Kraft derselben das sittlich Rechte, d. i. dem geistigen Vollendungszwecke des Menschen Congruirende allezeit zu finden befähigt sein soll. Als Sinn ist das Gewissen nichts Anderes, denn die Menschenvernunft selber in ihrer Hinwendung auf die sittlichen Zwecke der gesammten bewußten und freien Lebensthätigkeit des Menschen; als Trieb ist das Gewissen die der Menschenseele eingeborne Ziehkraft des sittlichen Begehrens, und Sollicitation zur Anstrebung der Vollendung in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor Gott. Insofern der Mensch hinter diesem Ziele noch weit zurückzustehen oder von demselben abgeirrt zu sein sich bewußt ist, spricht das Gewissen als Mahner, Warner und innerer Kläger wider den Menschen; angesichts des von allen Menschen zugestandenen Mangels an der gesollten Heiligkeit und Gerechtigkeit des Lebens wird es zum Zeugen der allgemeinen Schuld des versündeten menschlichen Geschlechtes, und constatirt den zwischen Idee und Wirklichkeit im Menschendasein vorhandenen Widerspruch; indem es als „Gesetz des Geistes" wider das „Gesetz der Glieder" streitet, constatirt es einen im Wesen des Menschen gesetzten Bruch zwischen der vernünftigen und sinnlichen Natur des Menschen und die relative Emancipation des sinnlichen Trieblebens von der durchgreifenden Macht und Herrschaft des geistigen Formprincipes der concreten Menschenexistenz; welcher ethische Bruch im Menschenwesen aber selbst wieder auf eine tiefer liegende ethische Ursache, nämlich auf die Abwendung der Seele von Gott und Selbstverschließung der Seele gegen die unbedingte Widmung und Hingabe für Gott in ungeordnetem Streben nach Behauptung eines selbstsüchtigen Eigenwillens als letzten Erklärungsgrund zurückzuführen ist. In Folge dieser Selbstverschießung wurden die göttlichen Lebenseinstrahlungen intercipirt, in deren Kraft der Mensch eines vollkommenen ethischen Selbstbesitzes seiner Persönlichkeit fähig gewesen wäre; er hörte zugleich

auf, in jenem höheren Elemente geistig zu leben und zu weben, in welchem er die Kraft einer fortwährenden Erhebung über seine natürliche Eigenheit besaß. Wie nun in jenem primitiven Stande der Heiligkeit und Gerechtigkeit ungehemmter Selbstbesitz der natürlichen Eigenheit und actuelle Selbsterhebung über die natürliche Eigenheit sich wechselseitig bedingten, so bedingen sich im Stande der von Geschlecht zu Geschlecht vererbten gefallenen Natur das Unvermögen eines vollkommenen Selbstbesitzes der natürlichen Eigenheit und das Unvermögen einer dauernden Erhebung über die natürliche Eigenheit; und wenn im Ersten der Gefallenen das Unvermögen des vollkommenen Selbstbesitzes die Folge und Strafe der ungeordneten Selbstsucht war, so ist umgekehrt in allen natürlichen Descendenten desselben die Tendenz zur ungeordneten Selbstsucht die Folge des Unvermögens eines vollkommenen Selbstbesitzes — eine pönale Calamität, die nur durch das Eingreifen eines höheren Principes, in welchem die gottgedachte Idee der wahren, ächten und vollkommenen Menschlichkeit mit göttlicher Selbstmacht in den zerrütteten Menschheitsverhältnissen rettend, heilend und wiederherstellend durchgreift, an sich und in ihren Folgen und Wirkungen für das zeitliche und ewige Sein des Menschen aufgehoben werden kann. So gestaltet sich die Analyse der menschlichen Gewissensanlage zu einer Postulirung des christlichen Heiles und der christlichen Erlösungsgnade, in deren Kraft das zufolge seines primitiven Abfalles von Gott aus seinen gottgeordneten Verhältnissen gewichene, und der Degeneration anheimgefallene Menschendasein durch ein höheres, unmittelbar göttliches Princip, nicht in seinen zeitlich unwiederherstellbaren ursprünglichen Zustand zurückversetzt, sondern in einem höheren Sinne restituirt und zum ewigen Sein in Freude und Glorie vollendet werden soll. Der Fortbestand des menschlichen Geschlechtes und die zeitliche Fortentwickelung des Menschheitslebens nach dem ersten Menschenfalle muß in einer wesentlichen Beziehung zu diesem göttlichen Restitutionswerke stehen, weil sonst die täglich sich wiederholende Erschaffung

und Einordnung neuer Menschenseelen in den durch die Sünde getrübten und zerrütteten Zusammenhang des zeitlich-irdischen Menschheitsdaseins mit den Gesetzen einer ewigen Weisheit und Gerechtigkeit, die in der Ordnung des Universums walten muß, sich nicht vereinbaren ließe.

Die Erlösung ist eine Liebes- und Erbarmungsthat des Herzens Gottes, welche aus der Tiefe des menschlichen Herzens verstanden werden muß und auch verstanden werden kann, weil das Herz des Menschen nach Gott geschaffen ist (vgl. oben S. 15 ff.) und darum auch fähig sein muß, die Gedanken des göttlichen Herzens nachzuempfinden. Diese Gedanken im Innersten seines Wesens nachzuempfinden, kommt dem Menschen specifisch zu, da er seiner kosmischen Stellung nach das Herz der Schöpfung, und als solches eine geschöpfliche Selbstobjectivirung des Herzens Gottes darstellt; als einigende Mitte zwischen dem unsichtbaren Geisterreiche und der sichtbaren Schöpfung nimmt der Mensch im großen Weltganzen dieselbe Stellung ein, welche das Herz leiblich und im Gesammtwesen des Menschen (Geist, Herz, Sinnlichkeit) als seelische Mitte des Menschenswesens behauptet. Aus dem Gesagten erhellt schon auch, weßhalb specifisch der Mensch Subject der Erlösungsthätigkeit Gottes sei und sein könne. Denn die Erlösungsfähigkeit ist wesentlich durch eine specifische innere Empfänglichkeit für die Emotionen des göttlichen Erbarmungswillens, und durch die Fähigkeit, im eigenen Wesen die diesen Emotionen entsprechenden Gesinnungen und Gefühle (Reue, Scham, Zerknirschung u. s. w.) zu erwecken, bedingt. Stimmungen der bezeichneten Art können in einem Wesen eintreten, welches die Bedeutung einer ursprünglichen Selbstentscheidung seines Willens im Augenblicke der Entscheidung nicht überschaut — also in einem Wesen, dessen bewußtes Selbstleben ursprünglich nicht im „Geiste,“ sondern in einer davon verschiedenen seelischen Potenz, nämlich im „Herzen“ gesammelt ist. Das Herz ist, wie leiblich, so in Bezug auf das Gesammtwesen des Menschen, die centrale Mitte im Menschen, der Seelenmensch in seiner Wurzel und in seinem lebendigen Grunde, aus welchem im bewußten Denkleben der Geistmensch herauswachsen soll. Dieser wird indeß, da er von seiner seelischen Wurzel sich nicht ablösen kann, seinem kosmischen Range nach immer unter dem Engel stehen, dessen Nichterlösbarkeit eben in seiner übergeordneten Stellung begründet ist; er ist

in ungleich höherem Grade selbstig als der Mensch, und demzufolge in der Stärke seines selbstigen Wesens einer Erlösungshilfe nicht bedürftig, oder, wofern er fiel, in der starren Verschlossenheit seines selbstigen Willens einer Erlösung nicht mehr fähig. Jenes wandelbare, bewegliche Element, aus dessen Grunde Begehrungen und Entschließungen, die nicht dem selbstbewußten, persönlichen Willen angehören, aufsteigen, oder das, was man im Menschen das Herz nennt, als eine vom hellbewußten Denken und Wollen gesonderte selbstständige Region des Lebens, ist im Engel nicht vorhanden; das Herz ist eine specifisch seelische Potenz, und bezeichnet die Stätte, in welcher die geistige und sinnliche Natur des menschlichen Wesens sich durchdringen. Im wandelbaren Herzen ist die unselbstige Schwäche und Versuchlichkeit des Menschen, aber auch die Disponibilität des gefallenen Menschen zur reuigen Umkehr begründet; und das reine, oder gereinigte, geläuterte, veredelte, geheiligte Herz ist einer ganz eigenthümlichen Innerung der geheimnißvollen göttlichen Gnadengegenwart fähig, für deren specifische Art das Organ im Engel nicht vorhanden ist, so wie er auch einer solchen Art von Gnade, wie der Mensch, nicht bedarf. Sofern das Herz eine wesentlich psychische Potenz ist, somit nur in einem leibbegabten Seelenwesen, nicht aber in einem körperlosen Geistwesen vorhanden sein kann, wird mit Recht die Erlösungsfähigkeit aus dem Wesensdualismus des geistig-leiblichen Menschenwesens erklärt; nur muß dieser Wesensdualismus selber richtig gefaßt und erklärt werden. Die Günther'sche Fassung des anthropologischen Dualismus reicht aus, um erklärlich zu machen, wie der Menschenheiland in den Gattungsverband des Menschheitslebens eintreten, und wie das Heil Erbgut des menschlichen Geschlechtes werden konnte; wie aber das dem erlösten Geschlechte zugewendete Heil jedem einzelnen Gliede des Geschlechtes innerlich zu eigen werden könne, läßt sich nur ersichtlich machen, wenn im Menschenwesen die Stätte aufgezeigt wird, an welcher das dem Menschen dargebotene Heil aufgenommen und verinnerlichet werden soll. Dieser Ort ist das Herz, dessen specifischer psychischer Charakter sich aus den Grundanschauungen der Günther'schen Anthropologie nicht deduciren läßt, wie es denn überhaupt von Seite der Günther'schen Schule zu einer methodischen und systematischen Darstellung einer speculativen Anthropologie oder Psychologie niemals gekommen ist.

§. 31.

Das immanente Ziel der intellectiven Functionen der Menschenseele ist die Hervorbildung und Ausgeburt des inneren Geistmenschen, unter welchem der innere seelische Mensch, von Seite seiner Gottebenbildlichkeit betrachtet, zu verstehen ist. Das gottebenbildliche Wesen der Menschenseele besteht in jener höheren Anlage und Begabung derselben, kraft welcher sie befähiget ist, das in den geschaffenen Dingen ausgedrückte und verbildlichte ewig Wahre, ewig Gute und ewig Schöne geistig zu vernehmen und zu fassen, mittelst eines dreifachen ihr hiefür eignenden höheren Sinnes, des geistigen Vernunftsinnes, Idealsinnes und Formensinnes. Dieser dreifache, der Seele angeborne Sinn macht in untheilbarer Dreieinheit die geistige Lichtnatur der Menschenseele aus, und befähiget sie, die im Weltdasein geoffenbarten Wunder der göttlichen Weisheit, Macht und Herrlichkeit in sich selber nach dem Maße der ihr verliehenen Lichtkraft geistig wiederzuspiegeln. Der Vernunftsinn der Menschenseele ist das Vermögen derselben, das Geistige und Uebersinnliche wahrzunehmen und es aus seiner sinnlichen Erscheinung oder Verhüllung hervorzuziehen; der Idealsinn das Vermögen, mittelst dessen die Seele das aus der sinnlichen Erscheinung hervorgezogene Uebersinnliche nach seinem reinem geistigen An-sich faßt; der Formensinn das Vermögen, mittelst dessen sie dem appercipirten Idealgehalte der Vernunftwahrnehmung die adäquate bildliche Versinnlichung gibt und denselben damit auf eine dem geistig-sinnlichen Wesen des Menschen adäquirte Weise anschaulich macht. Indem nun dieses dreifache Vermögen in Thätigkeit übergeht, soll der innere Geistmensch, der in den Anlagen jener Vermögen schlummert, eine actuelle Gestalt gewinnen, und wird es in dem Grade, als alle übrigen Kräfte und Vermögen der Seele in den Dienst jener Vermögen gezogen und alle bewußten Zustände der Seele in die Habitualitäten derselben hineingebildet werden. Damit wird dann auch das gottebenbildliche Wesen

der Menschenseele sich actualisiren, und es werden in der geistigen Physiognomie der Menschenseele die Züge ihres göttlichen Urbildes kennbar hervortreten. Die vollkommene Ausgeburt des inneren Geistmenschen fällt jedoch nicht in das Leben dieser Zeit, sondern ist durch die Abscheidung der Seele vom sterblichen Leibe bedingt, und vollendet sich durch die Aufnahme der an das Licht eines ewigen Tages gebornen Seele in die ewige Glorie Gottes, durch welche alle natürliche und individuelle Eigenheit der Seele in die vollkommenste Aehnlichkeit mit Gott hinübergebildet wird.

§. 32.

Die Ausgeburt des inneren Geistmenschen hat zunächst und unmittelbar im seelischen Gedankenleben zu beginnen, dessen geistig edle Gestaltung der Anfang und Uransatz der Ausgestaltung des Geistmenschen im seelischen Gesammtleben ist. Das seelische Gedankenleben faßt aber in sich die drei Arten des imaginirenden, idealisirenden und ratiocinirenden Denkens, daher denn auch in jeder dieser drei Arten des Denkens der innere Seelenmensch Gestalt und Wirklichkeit gewinnen soll. Er gewinnt sie in jeder derselben unter thätiger Concurrenz jener drei höheren Geistvermögen, deren Functionen eben vorhin (vgl. vor. §.) geschildert worden sind; er gewinnt sie in dieser Weise zunächst im imaginativen Denken durch Veredlung und Vergeistigung, richtige Begränzung und Verhältnißbestimmung der in sein bewußtes Denkleben aufgenommenen Vorstellungen vom Wirklichen, und der aus diesen Vorstellungen selbstthätig gebildeten Vorstellungen der Einbildungskraft. Die Folge und Wirkung dieser geistigen Klärung und Läuterung des vorstellenden Denkens ist, daß sich die Welt des Wirklichen im menschlichen Geiste in reinen, scharfbegränzten, ausdrucksvollen Bildern, wie in einem wohlgeglätteten, reinen und hellen Spiegel abbildet, der, ohne der Treue etwas zu vergeben, auch da, wo er Widriges und Häßliches wiedergibt, nur die Exactheit, Schärfe und Vollkommenheit seiner Lichtreflexe beweist. Die

Vorstellungen vom Wirklichen erlangen in dieser Spiegelung ihre vollkommene natürliche Wahrheit und ihre volle Klarheit; die wirklichen Objecte werden nebstdem im Lichte eines geistig geläuterten und geklärten Vorstellens in ihre richtige Beleuchtung gestellt, in welcher sich die einzelnen Farbentöne wol und richtig von einander abheben, es wiederscheint ein reines, edles, würdiges Bild des Wirklichen im Geiste, das in ihm vorhandene Weltgemälde ist eine Abschattung des im göttlichen Erkennen vorhandenen.

Das idealisirende Denken ist auf das Vollkommene als solches gerichtet, und findet im Unterschiede vom vorstellenden Denken, welches auf das Wirkliche als solches gerichtet ist, seine specifische Anwendung im Gebiete der moralischen Erkenntnisse. Die Ergebnisse dieser Denkthätigkeit sind die unter Concurrenz des mehrgenannten dreifachen Geistsinnes der Seele gewonnenen concreten Idealbilder der sittlichen Tugenden und Verhältnisse, in deren Beschauung die Seele sich selber veredelt, und das ewig Wahre, ewig Gute und ewig Schöne in vermenschlichten Formen sich gegenwärtig hält. Die Seele kann diese Bilder nicht anschauen, ohne von Liebe zu dem in ihnen ausgedrückten Wahren, Schönen und Guten, dessen Einigung das Heilige versichtbart, hingerissen zu werden; es wird in ihnen das Urbild heiliger Vollendung nach allen Seiten derselben in menschlich faßbare Nähe gerückt. Die christliche Religion führt uns das Urbild heiliger Vollendung in der Gestalt des Gottmenschen Christi vor, als absolute persönliche Verwirklichung eines von der Menschenseele geahnten unpersönlichen Ideals, und weist in den Gestalten der Heiligen die vielgestaltige, tausendfältige Nachahmung jenes persönlichen Ideals innerhalb der Gränzen des menschlich Erreichbaren vor. Alle diese Bilder sind concrete Darstellungen der verwirklichten Idee des gottähnlich gewordenen Menschseins, welche im Anschauen jener Bilder derselben dem menschlichen Denken eingezeugt wird.

Das ratiocinative Denken ist seiner Natur nach auf die Ermittelung eines vernünftigen Zusammenhanges der Dinge gerichtet.

Dieser Zusammenhang erschließt sich in der Einsicht in die Gründe und Ursachen der Dinge, und wird desto voller und vollkommener erfaßt werden, je tiefer das Denken die ursächlichen Beziehungen der Dinge ergründet. Der geistige Vernunftsinn erfaßt den Grund des Erscheinenden in dem hinter der Erscheinung verborgenen Wesen und erhebt sich von der Erkenntniß der bedingten Gründe der begränzten Erscheinungen zur Erkenntniß des letzten Grundes und der absoluten Ursache alles Seienden, in deren Existenz sich dem menschlichen Geiste zugleich die absolute Wirklichkeit des ewig Wahren, Schönen und Guten bezeugt. Dieses auf dem Wege ratiocinativer Denkvermittelungen gefundene Sein der ewigen Urwahrheit, Urgüte und Urschönheit ist aber eben nur die absolute Erfüllung einer in der menschlichen Seele selber liegenden Idee, die ihr zufolge des ihr eignenden Idealsinnes einleuchtet, sobald dieselbe in ihr geweckt worden ist; nur geht dieser Idee vor dem aposteriorischen Nachweise der Existenz des ihr entsprechenden Seins die metaphysische Bestimmtheit ihres Inhaltes ab, die aus der Erkenntniß der absoluten Ueberweltlichkeit des als seinsnothwendig erschlossenen absoluten und alle Wahrheit, Güte und Schönheit der gewirkten Dinge in sich fassenden Grundes aller Dinge sich ergibt. Aus dieser Verhältnißbestimmung zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Sein ergibt sich weiter für die Totalität des letzteren als Inbegriff alles begränzt Wahren, Schönen und Guten im Gegensatze zu demjenigen Sein, in welchem alle Wahrheit, Schönheit, Güte unbegränzt und urhaft existirt, der Begriff des Gegenbildes zum göttlichen Sein, der seinen specifischen Ausdruck im Menschen hat, als einer in engere Kreise zusammengezogenen Zusamenfassung des Gott am meisten und mindesten ähnlich Geschaffenen. Dieser Begriff der geschaffenen Gegenbildlichkeit des göttlichen Seins ist eine specifische Apprehension des geistig-ideellen Formensinnes, in deren gedankenmäßiger Ausführung der Mensch sein Denken nach einer neuen, dritten Seite dem göttlichen Denken conformirt, und die Ergebnisse des unter den beiden vorigen

Denkmodis gewonnenen geistigen Denkinhaltes in einem neuen, dritten Ergebnisse, in der kosmischen Idee des Menschen vermittelt und abschließt.

§. 33.

Der Mensch soll das geistige Verständniß eines gottebenbildlichen Wesens in seinem gesammten seelischen Leben durchbilden, und demnach sein ganzes inneres Gemüthsleben in die Form des im ideellen Gedankenleben ausgebornen inneren Geistmenschen hineinbilden. In Kraft dieser Hineinbildung sollen seine natürlichen Empfindungen veredelt, seine seelischen Gefühle geklärt werden, und die der Menschenseele eingeschaffenen edlen Triebe das Gepräge einer unmittelbaren sittlichen Bestimmtheit annehmen. Unter seelischer Empfindung versteht man zunächst die Affectionen, welche eine von etwas außer der Seele kommende Berührung in der Seele zurückläßt, weiter aber auch jene, in welchen sich die eigenen momentanen Zustände und Erregungen der Seele reflectiren. Die Seele ist nicht bloß Princip der sinnlichen Empfindung, sondern es ist ihr selber natürlich, Empfindungen zu haben; und diese der Seele als solcher natürlichen Empfindungen heißen im Unterschiede von der sinnlichen Empfindung seelische Empfindungen. Von der seelischen Empfindung ist das Gefühl als Reflex einer geistigen Apperception im Gemüthe wenigstens dem Begriffe nach verschieden, obwol sachlich beide miteinander häufig zusammenfallen, und die Gränzlinie zwischen beiden sich nicht genau bestimmen läßt; es wäre denn, daß man das Gefühl eine vertiefte seelische Empfindung, oder im Gegensatze zu der von Außen geweckten Empfindung als den aus der Tiefe des eigenen Gemüthes herausgesetzten Reflex eines geistig appercipirten Eindruckes definiren wollte. Im letzteren Falle wäre das Gefühl nicht bloß graduell, sondern specifisch von der seelischen Empfindung verschieden, bedeutet aber für jeden Fall im Unterschiede vom seelischen Empfinden den im seelischen Empfinden aufgeschlossenen inneren Menschen selber, während das Empfinden nur eine

vorübergehende Action desselben ausdrückt. Daraus erklärt sich nun auch die Stärke und Lebhaftigkeit gewisser Gefühle und Arten von Gefühlen; je tiefer sie im Menschen wurzeln, desto intensiver und mächtiger werden sie sein — das natürlicher Weise stärkste und energischeste aus allen das Selbstgefühl, obschon es zufolge der concreten Bedingungen der Menschenexistenz vor aller ethischen Verläugnung theils durch das Gefühl der Abhängigkeit, durch Noth und Bedürfniß niedergehalten und andererseits durch einen natürlichen sympathischen Zug zu anderen Wesen, in welchen das Selbst sich wieder findet, gemildert und gesänftiget wird. Die fundamentale, absolut geforderte Bedingung der Rectificirung und ordnungsmäßigen Einschränkung des natürlichen Selbstgefühles ist die richtige Selbsterkenntniß; um sich aber wahrhaft und vollkommen zu erkennen, muß sich das menschliche Selbst aus einem Höchsten verstehen, aus seiner absoluten Ursache und aus seiner Stellung im Zusammenhange des Ganzen, dem es angehört und eingegliedert ist, und aus seinem Verhältniß zur Ordnung dieses Ganzen, so wie zum Zwecke desselben, welcher auch ein letzter und höchster Zweck jedes einzelnen Gliedes der Gesammtordnung ist. So ist also Einsicht die absolute Grundbedingung der vernünftigen Selbstbescheidung und der vernünftigen Einschränkung aller natürlichen Triebe des menschlichen Selbst, vernünftige Selbstbescheidung und Selbsteinschränkung aber die unerläßliche Vorbedingung wahrhafter Menschlichkeit. Nebstdem aber, daß der Mensch sein natürliches Selbst als das der Einschränkung und Verläugnung bedürftige, unreife und unfertige Selbst erkennt, geht ihm in der Apprehension des gottebenbildlichen Wesens der Menschenseele die Idee vom wahrhaften und vollkommenen Selbst des Menschen auf, zu dessen Erstrebung er sich durch edle Regungen seines inneren Gemüthes angetrieben fühlt. Diese edlen Regungen und Antriebe des Gemüthes zum Höchsten und Besten, des Menschen wahrhaft Würdigen, sind in dem der Seele eingebornen Ehrgefühle, in der natür- Empfänglichkeit für Wohlwollen, Sympathie und Liebe, und in

dem natürlichen Sinne für das Große und Erhabene begründet. Sie sind allerdings nicht durch sich selber schon das Gute, sondern bedürfen einer ethischen Formirung, ohne welche sie in Leidenschaften entarten und gleich den Eingebungen des unmittelbaren Selbstgefühles und der natürlichen Lebenslust in die Strebungen ungeordneter Selbstsucht sich verkehren; in ihrer ethischen Formirung aber machen sie das Wesen edler und wahrhafter Humanität aus, und lassen das gottebenbildliche Wesen der seelischen Geistnatur des Menschen im Gemüthsleben desselben wiederscheinen.

§. 34.

Der im Gemüthsleben hervorzubildende Geistmensch soll eine bleibende, feste Gestaltung erringen, in welcher alles Edle und Gute, das in den Anlagen und Fähigkeiten des menschlichen Gemüthes liegt, und unter den eingebornen Regungen edler Antriebe an's Licht tritt, für ein unvergängliches Sein bewahrt, und in diesem zu seiner ewigen Vollendung erhoben werden soll. Diese bleibende Gestaltung hat sich der innere, seelische Mensch durch die nachhaltige Energie seines sittlich gestimmten Willens zu geben, der den Kern der sittlichen Persönlichkeit, d. i. des in den Stimmungen und Strebungen des Gemüthes reflectirten und abgebildeten inneren Geistmenschen ausmacht, und als entwickelter, selbstbewußter Wille diese Persönlichkeit selber ist. Die durch die nachhaltige Willensenergie ihr zu ertheilende bleibende Gestaltung aber nennt man den Charakter der sittlichen Persönlichkeit, der eben so, wie alles Andere am Menschenwesen, seine zeitlichen Entwickelungsstufen hat, durch welche er zu seiner vollkommenen Ausbildung gelangt. Der Charakter des Menschen ruht auf seiner persönlichen Gesinnung; die Grundgesinnung des sittlichen Charakters ist das aus der Erfassung des persönlichen Lebensberufes herausgebildete Bewußtsein um die sittlichen Aufgaben, die der Einzelne zu vollführen hat, auf daß sein Dasein und Leben ein Sein und Leben in der Wahrheit sei

und in dieser sich vollende. Die nothwendigen und unerläßlichen Grundbestimmtheiten des moralischen Charakters sind: strenge Wahrhaftigkeit gegen sich selber, heiliger Glaube an das Höhere, um dessen willen der Mensch ist, und für welches jeder gute Mensch lebt und wirkt, und endlich die vertrauensvolle Zuversicht auf die siegreiche Macht des Guten und des Wahren, welche Macht Gott selber ist. Das Wesen des sittlichen Charakters besteht in der be-beharrlichen Widmung des persönlichen Seins und Könnens für den erkannten sittlichen Beruf des zeitlichen Daseins; diese Widmung hat gewisse Stufen, über welche der Charakter von seiner ersten Begründung bis zu seiner zeitlichen Selbstvollendung emporgeführt wird. Das Erste, unbedingt Geforderte im charaktervollen Handeln und Leben ist das Vermögen und die Macht persönlicher Selbstbestimmung. Mit Rücksicht auf die den sittlichen Ueberzeugungen und Entschließungen entgegenstrebenden Regungen selbstischer Interessen und Neigungen wird aber weiter auch das Vermögen und die Macht sittlicher Selbstbeherrschung gefordert; und endlich im Hinblicke auf die Größe und Höhe des angestrebten Zieles das Vermögen und die Macht ernster und beharrlicher Selbstanstrengung. Das letzte Ziel dieser Anstrengungen wäre eigentlich die vollkommene Identification des persönlichen Selbst mit der gottgedachten Idee seines Daseins; diese vollkommene Identificirung ist aber nur denkbar unter Voraussetzung einer vollkommenen Entwickelung des eigenen Selbst, die als absoluter Abschluß des Zeitlebens schon an sich über dasselbe hinausfällt, daher die zeitliche Vollendung des sittlichen Charakters nicht in die Adäquirung der Person, sondern des beharrlichen Willens der Persönlichkeit mit der Idee ihres Lebens gesetzt wird. Indeß lassen sich auch noch in dieser, dem menschlichen Zeitleben congruirenden Adäquirung, die im Unterschiede von der jenseitigen essentiellen nur eine moralische sein kann, gewisse Stufenunterschiede hervorheben, angefangen von einem untersten, bis hinauf zu einem höchsten zeitlichen Vollendungsgrade. Der erste Grad der Vollendung ist

die Widmung seiner Zeit, Kraft und Habe, oder des Könnens im weitesten Umfange für den Dienst der Idee; der zweite Grad das Einstehen für die Idee mit der eigenen Person, das Heldenthum und Martyrthum; auf der dritten und höchsten Stufe wird ein leises Durchschimmern von einem Wesen und Glanze höherer Art im natürlichen Sein und Wesen der sittlich vollendeten Persönlichkeit vernehmbar, und dieß ist die in einem verborgenen Lebensgrunde innerlich geklärte heilige Persönlichkeit in ihrer zeitlichen Darstellung. Die vollkommene Durchklärung der innerlich geklärten Persönlichkeit gehört indeß einem über die zeitlich-irdische Ordnung erhabenen Reiche höherer Ordnung an, und fällt mit der Erhebung in den Stand ewiger Verklärung zusammen, in welchen heilig vollendete Seelen zwar schon jetzt, nach ihrem Abscheiden aus der irdischen Zeitlichkeit sofort eingehen, die ganze und volle Menschenpersönlichkeit aber erst nach vollzogener Reintegration ihres durch den zeitlichen Tod des Leibes desintegrirten Seins aufgenommen werden kann. Mit dieser Reintegration ist aber auch erst die Möglichkeit einer vollkommenen Actualisirung aller in der Menschenseele gelegenen Vermögen, und somit der Menschenseele selber als selbstiger Persönlichkeit und geistigen Persönlichkeits-Principes gegeben. Wie das geistige Gottschauen der Menschenseele die vollkommenste Actualisirung ihres gottebenbildlichen Charakters, so ist die Redundanz der Lichtfülle ihres gottgeklärten Wesens in die ihr wesenhaft eignende und darum wiederanzunehmende Leiblichkeit die vollkommenste Actualisirung ihrer Vermögen als entelechischen Principes der sinnlichen Leiblichkeit — und demnach der himmlische Verklärungsstand des in's überzeitliche Sein emporgehobenen Menschenwesens die vollkommene und absolute Verwirklichung der gottgedachten Idee der Menschenseele als selbstigen, gottebenbildlichen, personbildenden Formprincipes der menschlichen Wesenheit.

Druck der J. P. Himmer'schen Buchdr. in Augsburg.

Druckberichtigungen zu der Schrift des Verfassers „über Wesen und Aufgabe der christl. Philosophie" (Schaffhausen, 1867).

Seite 18 Zeile 15 v. unten: denselben statt demselben.
„ 72 „ 12 v. oben: steht statt stellt.
„ 83 „ 6 v. oben: den Lehrbegriff statt der Lehrbegriff.
„ 93 „ 6 v. oben: leidendem statt leitendem.
„ 96 „ 5 v. oben: welches statt welche.
„ 101 „ 10 v. oben: verklärenden statt erklärenden.

Berichtigungen zur „Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik" (Schaffhausen, 1867).

Seite 98 Zeile 3 v. oben: Person Jesu statt Person.
„ 135 Anm. 2: Ebenezer statt Ebennezer; Anm. 3: Semler statt Semmler.
„ 195 Zeile 3 v. unten: welchen statt welcher.
„ 248 Anm. 2: Exposé statt Exposée.
„ 248 Zeile 10 v. unten: Urbedingendes statt Urbedingtes.
„ 287 Anm. 3, Zeile 3 v. unten ist nicht vor als einzuschalten.
„ 311 Zeile 6 v. oben: cod. A. statt cod. B.
„ 336 „ 8 v. unten: Glaß statt Glaßner.
„ 337 „ 5 v. oben: philologischen statt philosophischen.
„ 341 „ 15 v. unten: Bugati statt Lougati.
„ 349 „ 13 v. oben: aus dem Begriffe statt aus Begriffen.
„ 379 „ 14 v. unten: zeugte statt zeigte.
„ 456 „ 5 v. oben: bewirkten statt bewirkte.
„ 464 „ 3 v. oben: nach Ursitzen einzuschalten: sich.
„ 478 „ 4 v. unten: Gattungseinheit statt Gotteseinheit.
„ 492 „ 7 v. unten: Pianciani statt Piancini.
„ 494 „ 19 v. oben: neptunistischen statt vulcanischen.
„ 495 „ 3 v. unten: jedes statt jenes.
„ 498 „ 4 v. oben ist nach zerstreut einzuschalten: Nachklänge der biblischen Erzählung.
„ 503 Zeile 14 v. unten: an die Stelle der statt an die.
„ 504 „ 4 v. unten: von Gott der Erde statt von der Erde.
„ 506 „ 17 v. oben: unsere statt unserer.
„ 507 „ 18 v. oben: einem Vorgang statt einen Vorgang.

(Die Seitenüberschrift von S. 534 bis S. 541 des genannten Buches soll constant lauten Namenregister statt Alphabetisches Register. — Im Inhaltsverzeichniß ist die öfter wiederkehrende Schreibung: religions-philosophisch, religions-wissenschaftlich in religionsphilosophisch, religionswissenschaftlich abzuändern.)

Werner, Karl

Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele e. philos.-krit. Abh

Schaffhausen 1868